L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

Nº 22. — 29 MAI 1958
68e ANNEE — (7e Série)

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

S. ALBERT LE GRAND ET S. THOMAS SERAIENT - ILS CANONISES AUJOURD'HUI ?

Q. — Après lecture de l'ouvrage : *La théologie affective ou saint Thomas d'Aquin en méditations*, par Louis Bail., je vous serais reconnaissant de répondre à la question suivante : « Si S. Thomas d'Aquin n'avait pas été canonisé en 1323 ; et si sa cause de canonisation était traitée de nos jours, sa théorie rigoriste sur la communion quotidienne et son attitude négative vis-à-vis de l'Immaculée Conception de Marie suffiraient-elles au Promoteur de la foi comme arguments pour faire échouer un procès de canonisation intenté après 1854 et surtout après 1905, date du décret « *de quotidiana SS. Eucharistiæ sumptione* » ?

La réponse à ladite question est d'autant plus intéressante que S. Albert le Grand avait la même opinion que S. Thomas sur les deux points mentionnés et il fut quand même canonisé en 1931, donc après 1854 et après 1905. Mais, si je ne me trompe, il s'agissait d'une canonisation équipollente, où le Promoteur de la foi n'avait pas à intervenir pour faire valoir ces deux arguments comme contre-partie au Postulateur.

Vu l'importance des deux points au point de vue dogmatique et disciplinaire dans les temps modernes, il aurait bien valu la peine de faire un procès formel au lieu d'une « canonisation équipollente » pour faire jouer ces deux objections.

R. — 1º QUESTION GÉNÉRALE.

Les deux canonisations ayant été proclamées d'une façon infaillible ; la question posée par le correspondant n'a pas de raison d'être.

En ce qui concerne la canonisation de S. Thomas par Jean XXII, aucune difficulté. Quant à la canonisation de S. Albert le Grand, une précision s'impose, qui en marque plus expressément encore, s'il est possible, le caractère infaillible.

Canonisation équipollente ?... Relisons le Code, can. 2125, § 1 :

§ 1 : Pour les serviteurs de Dieu qui, par tolérance, sont devenus l'objet d'un culte après le pontificat d'Alexandre III et avant le temps fixé par la Constitution d'Urbain VIII, on peut demander l'approbation positive du Pontife romain.

Ce canon vise expressément les serviteurs de Dieu dont le culte aurait été toléré au cours de la période qui va de 1159 à 1634. A eux donc s'appliquent, dans le sens strict que leur a donné la législation actuelle, les expressions de béatification ou canonisation équipollente. Ou même, si l'on veut s'en tenir à la terminologie du Code (tit. XXV : *De processu* BEATIFICATIONIS *Servorum Dei per viam cultus seu casus excepti*), il n'est question que de béatification équipollente. La procédure pour obtenir confirmation du culte par une béatification équipollente est indiquée aux can. 2126-2134. L'Ordinaire du lieu où est rendu le culte immémorial institue le procès de béatification (can. 2126), lequel consiste à rechercher les écrits du Serviteur de Dieu (can. 2127, 1º) et à constater la renommée de sainteté, des vertus, du martyre, des miracles, etc., de façon à pouvoir affirmer la persuasion constante et universelle du peuple chrétien sur ces points (id., 2º). Le résultat des enquêtes est transmis à la Congrégation des Rites qui décide, le cas échéant, de l'introduction de la cause (can. 2128). Une fois démontrée l'existence d'un culte immémorial et sans interruption, la Sacrée Congrégation décide, s'il y a lieu, de procéder *ad ulteriora* (can. 2130-2132), c'est-à-dire d'étudier, comme dans les autres procès de béatification (can. 2087-2115), la question des vertus ou du martyre (can. 2133). Enfin, si le culte immémorial est prouvé ainsi que l'héroïcité des vertus ou le martyre, le Serviteur de Dieu doit être considéré comme équivalemment béatifié, si le Saint-Père veut bien confirmer par décret son culte (can. 2134). Il n'est question en tout ceci que de béatification.

La canonisation d'un serviteur de Dieu ainsi béatifié devrait normalement être poursuivie d'après la procédure prévue au Code. Et même, au lieu de deux miracles, le Code en requiert trois, pour que le Pape puisse porter le décret *de tuto* concernant la canonisation (can. 2138, § 2 ; 2140).

Si nous indiquons cette procédure canonique, c'est pour montrer au consultant que même dans la canonisation équipollente, le Promoteur de la foi aurait à intervenir.

Mais en ce qui concerne la canonisation de S. Albert le Grand, la procédure prévue au Code n'a pas été suivie. Le Pape, en effet, n'est pas lié par ces lois. Pie XI l'a montré en canonisant directement S. Albert le Grand sans le faire passer d'abord par la béatification équipollente, puis par la procédure des trois miracles. Quoiqu'il en soit, canonisation équipollente ou canonisation directe constitue un acte préceptif, définitif, donc infaillible du Pontife romain. — *In concreto,* l'instance du consultant est sans objet.

2º QUESTIONS SPÉCIALES.

Mais, *in abstracto,* théoriquement, si les canonisations de S. Thomas et de S. Albert le Grand devaient être poursuivies aujourd'hui, le Promo-

teur de la foi pourrait-il objecter, au point de vue dogmatique, la négation de l'immaculée conception ; au point de vue disciplinaire, la théorie rigoriste des deux docteurs sur la communion fréquente et quotidienne ?

1. — Au point de vue dogmatique, le Promoteur devrait se faire, avant tout, une mentalité du XIII[e] siècle. Albert et Thomas sont de dévots serviteurs de Marie. Ils chantent ses louanges. Le *Mariale* d'Albert, le commentaire de la Salutation angélique de Thomas en sont une preuve indiscutable. Ils envisagent la Mère de Dieu comme la plus pure des créatures, la femme comblée de tous les dons de la grâce. Mais... tous deux se heurtent à un double obstacle doctrinal qui les empêche d'envisager pour Marie la grâce d'une conception immaculée. Tout d'abord la transmission du péché par la voie de la génération naturelle ; ensuite l'universalité de la rédemption.

Ce sont bien là les deux considérations qui ont arrêté S. Albert le Grand. Il traite la question de la sanctification de Marie en deux articles. Sans doute la Mère de Dieu fut sanctifiée dès le sein de sa mère. Mais fut-ce *avant* ou *après* la conception ?

La réponse ne pouvait pas être douteuse : Marie n'a pas pu être sanctifiée *in parentibus* ou avant sa conception. La grâce de la sanctification ne vient pas des parents ; elle ne peut donc pas être communiquée par eux. La Vierge fut conçue, comme les autres, par voie de génération sexuelle ; l'acte générateur étant, dans l'ordre actuel, indissolublement lié à la concupiscence actuelle, ne pouvait manquer de lui transmettre le péché. La chair ne participe à la sanctification que par l'âme distincte de la chair et n'étant pas, comme elle, contenue dans les ancêtres ; personne ne peut donc recevoir dans les ancêtres la grâce de la sanctification.

Vient ensuite la seconde question : la *chair* de la bienheureuse Vierge a-t-elle été sanctifiée avant ou après l'infusion de l'âme... La chair prise en elle-même n'est pas susceptible de recevoir la grâce sanctifiante : il ne peut donc y avoir sanctification avant l'animation. En outre, dans l'hypothèse d'une purification préalable de la chair, la Vierge n'aurait pas eu besoin de rédemption dans son âme et ainsi elle échapperait à l'universelle sentence : *Morte morieris*, qui vaut de la double mort, celle du corps et celle de l'âme. Reste que la mère de Dieu ait été sanctifiée dans le sein maternel ; en quel jour ou à quelle heure, personne ne peut le savoir en dehors d'une révélation ; il est seulement plus probable que l'attente ne fut pas de longue durée, mais que la sanctification suivit de près l'animation : *probabilius est, quod cito post animationem conferatur*. (Le Bachelet, *D.T.C.*, VII, 1049).

La position de S. Thomas a donné lieu à diverses interprétations. Faire de S. Thomas un partisan de l'immaculée conception serait une gageure ; néanmoins une exégèse vraisemblable de ses textes aboutirait facilement à une position neutre, hésitant entre l'affirmation et la négation... Entendons en ce sens P. Mandonnet :

Au début de sa carrière théologique (1253-54), Thomas d'Aquin affirma très explicitement que *talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit* (*IV Sent.*, I, dist. XLIV, q. 1, a. 3, ad 3). Mais il s'aperçut vite, semble-t-il, au cours même de ce premier ouvrage, qu'une pareille affirmation, ainsi que diverses opinions qui se faisaient jour, aboutissaient à soustraire la sainte Vierge à la rédemption du Christ. C'est pourquoi tout son effort doctrinal tendit à sauvegarder les droits de Jésus-Christ sur la personne de sa mère dans l'œuvre du rachat de l'humanité. A cette fin, il posa toujours la question sous cette forme ; la Vierge Marie n'a pas été sanctifiée avant son animation, afin que le corps de la Vierge, conçu dans les conditions ordinaires, représentât la cause instrumentale qui aurait produit le péché dans l'âme lors de l'animation. Toute l'argumentation de S. Thomas va à exiger ce que nous appelons, et ce qu'il appelle lui-même, le *debitum culpæ*, et par là la nécessité de la rédemption pour la Sainte Vierge. Quant à la question de savoir à quel moment exact la Vierge avait été sanctifiée dès le sein de sa mère, il l'écarta très consciemment. Il affirma que la sanctification avait suivi rapidement l'animation, mais déclara qu'on en ignorait le moment. C'est pour cela qu'il ne se posa jamais la question de savoir si la Vierge Marie avait été sanctifiée au moment même de son animation. Plusieurs de ses prédécesseurs et contemporains, comme S. Bonaventure, avaient expressément posé le problème et l'avaient résolu par la négative. S. Thomas, voulant laisser la question ouverte et ne pas prendre position, évita d'aborder le point critique pour n'avoir pas à donner une solution positive ou négative. Il lui eût été aisé, s'il l'eût voulu, de distinguer dans l'acte de la sanctification de l'âme de Marie, au moment de l'infusion, entre la priorité de nature et la priorité de temps, conformément à une distinction qui lui était familière et qu'il avait employée pour la sanctification des anges et du premier homme. Il crut devoir s'abstenir.

S'il eût suivi son inclination personnelle, il eût sans doute conclu à l'affirmative, comme en témoigne sa première déclaration dans le t. I, sur les Sentences. Mais le sens théologique supérieur de Thomas d'Aquin ne lui permettait pas d'aller plus loin en présence du silence de la tradition, de la position négative d'un grand nombre de théologiens, et en particulier de l'attitude réservée de l'Eglise romaine qui ne célébrait pas la fête de la Conception. S. Thomas s'abstint de jeter le poids de son suffrage dans un sens ou dans l'autre. Sa pensée était celle même exprimée longtemps après par Grégoire XV, dans ses lettres du 4 juillet 1622 : *Spiritus Sanctus nondum tanti mysterii arcanum Ecclesiæ suæ patefecit.* (*D.T.C.*, VI, 899).

Ce double exposé montre avec quelle prudence et quel souci de l'orthodoxie S. Albert et S. Thomas ont parlé de la sanctification de Marie. Si leur cause de béatification s'instruisait aujourd'hui, le Promoteur de la foi devrait par méthode de travail oublier la théologie du XX[e] siècle pour n'envisager que les conditions doctrinales dans lesquelles se posait le problème de la conception mariale au XIII[e] siècle. Aucun doute que l'instruction du procès ne trouverait, dans les opinions des deux théologiens médiévaux, aucun obstacle à la canonisation.

2. — On a parlé de théorie rigoriste chez l'un et chez l'autre au sujet de la communion fréquente et quotidienne. Et notre consultant s'appuie sur le décret de S. Pie X pour accuser de rigorisme S. Thomas d'Aquin. Il serait plus avisé de reconnaître que le principe relatif à la communion quotidienne n'a jamais varié ; mais que les conditions envisagées pour l'application du principe ont été précisées par les théologiens au cours des siècles en fonction des coutumes, des mœurs, de la morale courante plus ou moins sévère ou relâchée. L'*Ami* a publié à ce sujet un long article (15 décembre 1955), rappelant que le décret concernant la communion fréquente et quotidienne était conforme à

la doctrine traditionnelle de l'Eglise et n'avait fait que dirimer certaines controverses, qui pouvaient encore surgir entre moralistes ou directeurs de conscience relativement aux dispositions à exiger en vue de la communion fréquente.

Au XIII^e^ siècle, disions-nous, trois noms doivent retenir l'attention :

S. Albert le Grand se demande s'il faut communier chaque jour. Pour lui, s'abstenir et s'approcher de l'eucharistie sont également louables, en raison des vertus qui peuvent commander ces deux attitudes.

S. Thomas prouve (*Sent.*, IV, dist. XII, q. 3 a. 1) que la communion doit être reçue souvent tout comme la nourriture corporelle. On doit même communier chaque jour « si l'on sait par expérience que cette réception quotidienne augmente la ferveur de la charité et ne diminue pas le respect ». — Dans la *Somme théologique* (III^a^, q. 80, a. 10), le Docteur angélique estime qu'il est utile de communier chaque jour, si l'on se trouve suffisamment préparé : « Entre l'amour et la confiance qui portent à s'approcher le plus possible et la crainte respectueuse qui incline parfois à s'abstenir, la première disposition est préférable » (ad 3).

S. Bonaventure présente une doctrine moins nette. Sans doute, il recommande la communion quotidienne à ceux dont l'âme est pure et la charité ardente. Mais ceux qui sont froids et négligents ne doivent communier que rarement. Ceux dont les dispositions sont intermédiaires doivent alternativement s'abstenir parfois pour augmenter leur respect et s'approcher dignement pour enflammer leur amour. Le Docteur séraphique estime que la préparation requise pour la communion fréquente se rencontre d'une manière continue en très peu de personnes. D'ailleurs, dans sa *Regula novitiorum*, sans imposer d'une manière exclusive son sentiment, il confesse que ses conseils de préparation s'appliquent à la communion hebdomadaire. (*Ami*, art. cité, p. 762).

Il est possible que Louis Bail ait transposé la doctrine de S. Thomas dans l'ambiance qui régnait au XVII^e^ siècle et qui (exception faite de Fénelon, *Lettre sur la fréquente communion*, voir *Ami*, l. c., p. 763) incitait les moralistes à plus de sévérité. Toujours est-il que la doctrine du Commentaire sur les Sentences et de la Somme théologique nous découvrent une doctrine thomiste qui n'a rien du rigorisme qu'on lui reproche.

Nous engageons même notre consultant à comparer cette doctrine à la discipline formulée dans le décret d'Innocent XI sur la communion fréquente (12 févr. 1679). L'*Ami* en a donné l'essentiel (ibid., p. 764-766). Tout en se référant au même principe fondamental, conforme à toute la tradition chrétienne, le décret d'Innocent XI présente quelques nuances que notre consultant pourrait trouver plus sévères que la doctrine de S. Thomas. Et pourtant, très récemment, le 7 octobre 1956, plus de cinquante ans après le décret de Pie X, Innocent XI a été béatifié...

A. MICHEL.

Absolution d'une censure

Q. — Titius a encouru pour une faute grave une censure réservée à l'Ordinaire de Paris. La même faute n'étant pas frappée de censure dans le diocèse de Marseille, pourra-t-il en recevoir directement l'absolution, ou est-il encore tenu par sa censure ?

R. — Il est question de l'Ordinaire de Paris : donc d'un Ordinaire de lieu. S'il s'agissait d'un Ordinaire religieux, la juridiction serait plus personnelle que territoriale, et en principe, un religieux qui a encouru une censure réservée à son supérieur, ne peut en être absous que par son supérieur ou le délégué de celui-ci. Il est vrai qu'alors pourrait jouer le canon 519 : « Si un religieux, même exempt, s'adresse, pour la paix de sa conscience, à un confesseur approuvé par l'Ordinaire du lieu sans être au nombre des confesseurs désignés, la confession est valide et licite, tout privilège contraire étant révoqué, le confesseur peut absoudre le religieux même des péchés et des censures réservées dans sa religion. »

On suppose également qu'il ne s'agit pas d'une censure *ab homine* : celle-ci suit partout celui qu'elle atteint, *sicut lepra cuti*, et c'est alors le can. 2245, § 2 qui s'applique : « La censure *ab homine* est réservée à celui qui l'a infligée ou qui a porté la sentence, à son supérieur compétent, à son successeur ou à son délégué... »

Il s'agit donc d'une censure portée par un Ordinaire de lieu, qui s'en est réservé l'absolution. C'est alors le c. 2247, § 2 qui joue : « La réserve d'une censure dans un territoire particulier n'a pas de valeur en dehors de ce territoire, lors même que le censuré en sortirait pour recevoir l'absolution ; une censure *ab homine* est réservée partout, si bien que le censuré ne peut être absous nulle part, sans les pouvoirs nécessaires. »

Ainsi donc, on peut sortir de son diocèse pour se faire absoudre ; on ne peut plus reprocher, comme dans l'ancien droit, d'agir *in fraudem legis.*

Ceci se comprend si on se rappelle :

— 1° Le caractère territorial des lois : c. 13, § 2 : « Ne sont soumis aux lois portées pour un territoire particulier, que ceux qui y ont domicile ou quasi-domicile, et qui, en même temps, y restent actuellement, étant observé le c. 14. » Ce c. 14 est relatif aux étrangers — *peregrini* — au sujet desquels il précise qu'ils ne sont pas soumis aux lois particulières de leur territoire aussi longtemps qu'ils en sont absents, à moins que la transgression de ces lois ne nuise dans leur propre territoire, ou que les lois ne soient personnelles ; d'autre part, ce canon 14 parle des *vagi*.

— 2° La réserve n'est pas une peine ; c'est, aux termes du c. 893, un acte par lequel quelqu'un se réserve, à lui ou à des personnes qu'il déléguera à cet effet, le droit d'absoudre de certains cas : aux termes du c. 893, il « évoque » à lui ces cas. Si donc on se trouve dans un territoire où l'évêque n'a pas évoqué à lui pareils cas, la juridiction du confesseur n'est pas limitée, son absolution est valide.

On se place ici au strict point de vue canonique. Au point de vue moral, on pourrait se demander s'il n'y aurait pas une certaine faute à faire un « jeu » de sortir régulièrement d'un diocèse où l'on a encouru une censure, pour s'en faire absoudre ailleurs. Il reste que cette absolution resterait valide en soi.

M. H.

Dieu seul peut créer

Q. — On dit que la distance entre l'être et le non-être est infinie et que, par conséquent, il faut une puissance infinie pour poser l'être en dehors du non-être.

Quelle est la preuve de l'infinité de cette distance ?

Pourquoi une puissance très grande et pas nécessairement infinie ne pourrait-elle pas poser l'être en dehors du non-être, *aliis verbis*, créer ?

R. — Le problème semble mal posé. N'imaginons pas une « distance infinie » entre l'être et le non-être, et ce n'est pas sur cette prétendue distance infinie qu'on appuie l'argumentation de la création par Dieu seul.

Tout d'abord, le « non-être » fait ici illusion à l'imagination. Le P. Sertillanges a fort opportunément attiré l'attention des penseurs sur l'équivoque que pourrait créer ce non-être, ce néant. Le danger, dit-il, c'est qu'on prennent ce néant, dont on dit que Dieu a tiré le monde, pour une espèce de réalité, un vide positif, un espace dimensionnel que le monde une fois créé serait censé remplir, en tous cas un point de départ déterminé à partir duquel court la vie du monde : toutes conceptions qui s'imposent à l'imagination et que, pour ce motif, on retrouve dans le langage, mais qu'il faut prendre soin de tourner au négatif, pour dire : ce n'est pas d'une quelconque réalité que Dieu a tiré le monde, c'est de sa puissance seule (Cf. *Initiation théologique*, II, p. 214).

Donc, en principe, pas de « distance, pas même infinie », entre ce qui ne possède aucune réalité et l'être créateur. Sans doute, S. Thomas parle du « caractère fini » de la créature et de la « puissance infinie » du créateur. Mais ces affirmations doivent être reliées à un principe plus métaphysique, qui est à la base de l'idée de création. La création est l'appel à l'être absolument considéré, non pas à l'être considéré selon ses formes accidentelles ou dans telle nature ou tel sujet déterminés. L'être considéré absolument présente un caractère universel, le dégageant de toute spécification ; il ne peut en conséquence provenir que de la cause à la fois la plus simple et la plus universelle, possédant par elle-même l'existence. Lui assigner comme cause un être d'une puissance extraordinaire, mais finie, serait équivalemment donner à cette cause l'aséité divine.

Trois textes de S. Thomas :

1. — Créer ne peut être la propre action que de Dieu seul. En effet, les effets les plus universels doivent être rapportés aux plus universelles et aux plus élevées des causes. Or, entre tous les effets, le plus universel est l'être même : il faut donc qu'il soit l'effet propre de la première et de la plus universelle des causes, qui est Dieu... Produire l'être, pris absolument non selon ce qu'il est tel ou tel, est l'ouvrage de la création : créer est donc manifestement la propre action de Dieu seul. (*Somme théol.*, I^a, q. 45, a. 5).

2. — Nul être créé ne peut produire un être en tant que tel et absolument ; il peut seulement causer l'être dans un sujet déterminé... ; nul être créé ne peut donc causer quelque chose sans une réalité préexistante, ce qui exclut l'idée de création... (ad 1).

3. — On estime plus facile de faire quelque chose de rien que de faire de son contraire (c'est l'objection)... En réalité, on ne tire rien de son contraire, si ce n'est accidentellement. A proprement parler, un être est tiré du sujet où il se trouvait en puissance. Le contraire résiste à l'agent, en ce sens qu'il empêche la puissance de passer à l'acte auquel l'agent veut amener la matière... (Celui-ci) en est empêché par une forme ou des dispositions contraires qui lient en quelque sorte la puissance et s'opposent à l'acte. Plus la puissance est ainsi liée et plus l'agent a besoin d'énergie pour amener la matière à l'acte. Il en faut donc bien davantage à un agent devant qui nulle puissance ne préexiste. Ainsi donc, contrairement à ce qu'on prétendait, faire quelque chose de rien suppose beaucoup plus de pouvoir que faire quelque chose de son contraire. (Ad 2).

On objecte encore le caractère fini d'un être à créer. Mais le pouvoir de l'agent ne se mesure pas seulement d'après la réalité produite par lui, mais il faut aussi considérer la manière de la produire. Créer un effet fini ne démontre pas un pouvoir infini ; mais le créer de rien démontre ce pouvoir. Si, en effet, il faut à l'agent un pouvoir d'autant plus grand que la puissance est plus éloignée de l'acte, celui qui agit sans aucune puissance présupposée — et tel est le cas du Créateur — doit être doué d'un pouvoir infini ; car il n'y a point de proportion d'une puissance nulle à une puissance quelconque présupposée par la vertu d'un agent créé, de même qu'il n'y en a point du non-être à l'être. Et comme nulle créature n'a un pouvoir absolument infini, non plus qu'elle n'a un être infini... il reste que telle créature ne peut créer. (Ad 3).

L'argumentation de S. Thomas, basée toute sur la doctrine aristotélicienne de l'acte et de la puissance, s'efforce de montrer l'absence de toute proportion entre le néant (absence de puissance subjective) et n'importe quelle puissance réelle présupposée à l'action que peut exercer sur elle un agent créé. C'est cette absence totale de proportion qui exige dans le Créateur un pouvoir vraiment infini. Le passage d'une puissance déjà existante à un acte quelconque peut être réalisé par un agent créé, soit comme cause principale, soit comme cause instrumentale. Mais la production de l'être comme tel, sans sujet préexistant, ne peut être que l'effet d'un pouvoir agissant indépendamment de toute cause antérieure ou supérieure, d'un pouvoir existant par lui-même, s'identifiant en conséquence avec l'être, acte pur, qui est Dieu.

A. M.

Comment la foi demeure-t-elle après la perte de la grâce ?

Q. — On dit qu'après avoir perdu la grâce sanctifiante et toutes les vertus infuses avec elle, on garde cependant la foi, à moins d'avoir commis un péché qui lui soit directement contraire.

Comment expliquer que la foi demeure ? Ne sort-elle pas de la grâce sanctifiante comme d'une nature ? Et la nature disparaissant, dans le cas la grâce sanctifiante, la foi ne devrait-elle pas disparaître ? Comment expliquer qu'une nature disparaisse sans que disparaisse son principe prochain d'opération ? La foi serait comme un accident sans sujet ?

R. — Il est certain qu'il est possible de perdre la grâce sanctifiante en gardant cependant la foi. Cette foi n'est plus alors la foi vive qui agit par la charité (Gal., V, 6), mais elle mérite encore le nom de foi.

Saint Jacques reconnaît l'existence d'une telle foi quand il écrit : « Que sert-il, mes frères, à un homme de dire qu'il a la foi, s'il n'a pas les

œuvres ? Est-ce que cette foi pourra le sauver ? Si un frère ou une sœur sont dans la nudité et n'ont pas la nourriture qui leur est nécessaire chaque jour et que l'un de vous dise : « Allez en paix, chauffez vous et vous rassasiez » sans leur donner ce qui est nécessaire à leur corps, à quoi cela sert-il ? Ainsi en est-il de la foi : si elle n'a pas les œuvres, elle est tout à fait morte... Toi tu crois qu'il y a un seul Dieu ? Tu fais bien ! Les démons le croient aussi et ils tremblent... De même que le corps sans l'âme est mort, ainsi la foi sans les œuvres est morte » (Jac., II, 14-19, 26).

Il est évident que pour saint Jacques la foi qui ne se manifeste pas dans la vie par des œuvres est vaine. Elle ne sert à rien pour le salut, mais elle n'est pas cependant sans aucune valeur : « Tu crois qu'il y a un seul Dieu ? tu fais *bien.* » Même si cette concession est tout de suite limitée dans ses conséquences par un rapprochement peu flatteur avec le cas des démons, elle suffit pour montrer l'existence possible d'une foi morte.

Les Pères du concile de Trente ont été amenés à prendre une position très claire sur ce point précis, lorsqu'ils défendirent dans la 6e session la doctrine de la justification contre les erreurs protestantes. Au chapitre 7, ils envisagent le cas de la foi qui, sans l'espérance et la charité « ne nous unit pas parfaitement au Christ et ne nous rend pas membre vivant de son corps » (Denz., 800). Le chap. 15 affirme que « par tout péché mortel se perd la grâce mais non la foi » (Denz., 808). Cependant c'est surtout le canon 28 qu'il convient de citer :

« Si quelqu'un dit qu'en perdant la grâce par le péché, on perd en même temps toujours la foi, ou que la foi qui reste n'est pas la vraie foi, bien qu'elle ne soit pas vivante, ou que celui qui a la foi sans la charité n'est pas chrétien, qu'il soit anathème. »

Le concile du Vatican en reprenant la même doctrine souligne que cette foi qui n'agit plus par la charité est encore un don de Dieu (Sess. III, chap. 3. Denz., 1791) ; la grâce n'est pas seulement nécessaire à la foi vive. (*Ibid.* c. 5 ; Denz., 1814).

De tous ces témoignages, une conclusion s'impose : il est possible de garder la foi en perdant la charité. L'existence possible d'une foi qui n'est plus la foi vive ne peut être mise en doute, mais alors comment concevoir cette foi morte ? Quand la grâce disparaît, comment la foi peut-elle encore rester puisqu'elle dépend de la grâce comme d'une nature ? Telle est l'objection qui nous est présentée. Sa formulation même nous invite à nous placer, pour y répondre, sur le plan du thomisme.

Pour S. Thomas la grâce sanctifiante se distingue des vertus infuses. La grâce a pour sujet l'âme elle-même alors que les vertus infuses ont pour sujet les facultés. Ainsi s'établit une correspondance entre l'âme et les facultés d'une part, la grâce sanctifiante et les vertus infuses d'autre part. La grâce joue même par rapport aux vertus infuses un rôle comparable à celui de l'essence vis-à-vis des puissances.

« De l'essence de l'âme découle ses puissances qui sont le principe de ses opérations : pareillement de la grâce découlent sur les puissances de l'âme les vertus qui meuvent ces puissances à leurs actes. » (S. Th., Ia-IIae, q. 110, art. 4, ad 1). « Les vertus s'unissent dans la grâce comme en leur origine, de la même façon que divers rayons partant d'un foyer lumineux » (*In Sent.* II, dist. 26, q. 1, art. 4). Mais là s'arrête le rapprochement car la grâce n'est pas pleinement assimilable à une nature. « Il convient en effet, de dire que la grâce est dans l'essence de l'âme pour la parfaire, lui donner un certain être spirituel — *dat ei quoddam esse spirituale* — et la faire participante de la nature divine par une certaine assimilation. » (*De Veritate,* q. 27, art. 6).

Pour qualifier ce « quoddam esse spirituale », ce n'est pas au concept de nature qu'il faut avoir recours. Comme réalité créée, la grâce est une disposition stable qui perfectionne l'essence même de l'âme : elle n'est pas une nature mais une participation à la nature divine. Elle est une sorte d'habitus.

« Quand il s'agit d'une nature supérieure à laquelle l'homme peut participer suivant le mot de saint Pierre : « afin que vous soyez participants de la nature divine », rien n'empêche alors qu'il y ait dans l'âme, selon son essence, un certain habitus, et c'est la grâce — *nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam.* » (S. Th., Ia-IIae, q. 50, art. 2).

Cette sorte d'habitus n'est d'ailleurs pas comme les autres. On ne peut même pas l'appeler habitus au sens propre, car il n'est pas immédiatement ordonné à un acte ;

« il est ordonné à un certain être spirituel — *ad quoddam esse spirituale* — qu'il produit dans l'âme ; il est comme une disposition à la gloire qui est la grâce consommée. On ne trouve cependant rien de comparable à la grâce parmi les accidents de l'âme que connaissent les philosophes : les philosophes n'ont, en effet, connu que les accidents de l'âme qui sont ordonnés aux actes proportionnés à la nature humaine. » (*De Veritate*, q. 27, art. 2, ad 7).

On voit avec quelles nuances saint Thomas s'exprime pour définir la grâce. Les catégories de l'ordre naturel ne peuvent s'appliquer directement à cette réalité spirituelle. En face de cette merveille de la divinisation de l'homme, il convient de reconnaître, à la suite de notre docteur, notre impuissance pour trouver les mots qui conviennent pleinement. Faute de mieux nous dirons que la grâce, comme don créé, est un habitus entitatif parce qu'elle a pour sujet l'âme elle-même.

La foi, par contre, est un habitus opératif qui perfectionne l'intelligence. Normalement la foi ne va pas sans la charité et si la charité disparaît la foi reste informe. Cette foi informe est un habitus infus, mais elle ne mérite pas, pense saint Thomas, le nom de vertu (*De Veritate,* q. 14, art. 6). Elle est un don de Dieu qui permet à l'homme pécheur de croire avec certitude à la révélation de la vérité divine. Elle reste la racine de la justification — *fides est... fundamentum et radix omnis justificationis* (Denz., 801) — ou, si l'on veut, elle est comme une pierre d'attente pour la restauration de ce temple du Saint-Esprit qu'est l'âme en état de grâce.

En pensant à cette permanence de la foi chez l'homme pécheur, on ne peut s'empêcher d'ad-

mirer la patience et la miséricorde de Dieu. Dieu n'abandonne personne, à moins qu'on ne le quitte. « *Deus namque sua gratia semel justificatos, non deserit, nisi ab eis prius deseratur* » a écrit saint Augustin (*De natura et gratia*, c. 26, n. 29. *P. L.* 44, 261). Au pécheur qui n'a pas péché contre la foi, Dieu laisse ce don précieux de la foi. Si ce lien venait cependant à être brisé par une faute grave d'infidélité, il resterait encore au chrétien les caractères du baptême et de la confirmation qui ne peuvent disparaître et qui sont des marques impérissables de la fidélité divine à l'égard même de l'infidèle. Le Père attend toujours le retour du prodigue. *Fidelis Dominus in omnibus verbis suis.* (Ps. 144, 13).

J. P.

LITURGIE

Brèves réponses rubricales

Bénédiction de l'eau baptismale

Q. — Voici une manière de faire la bénédiction de l'eau baptismale :

Conformément aux nouvelles rubriques, cette bénédiction a lieu dans le chœur, face aux fidèles.

Auparavant une grande cuve d'eau, destinée à l'usage des fidèles, avait été placée tout au fond de l'Eglise, qui est assez grande.

Dans la région, paraît-il, « on fait toujours comme ça ». Cette eau est-elle bénite ?

Si cette eau n'est pas bénite, les buis que les fidèles tiennent en main le jour des Rameaux ne le sont pas non plus ?

Nego paritatem : ces buis sont bénis, car les fidèles dans l'Eglise forment une unité morale. Ce qui n'a pas lieu, semble-t-il, pour la bénédiction de l'eau.

Que faut-il en penser ?

R. — 1° Il n'y a pas analogie entre la bénédiction des rameaux, et celle de l'eau au cours de la veillée pascale. La première consiste seulement en une oraison suivie d'une aspersion et d'un encensement, gestes dont la portée peut être plus ou moins étendue selon l'intention du célébrant ; et c'est pourquoi tous les rameaux tenus en mains par les fidèles sont bénits. La deuxième, au contraire, comporte certains rites essentiels qui exigent le contact physique de l'eau : attouchement, division et effusion par le célébrant, triple immersion du cierge pascal. « Or (écrivait l'*Ami* en 1927, p. 141), pour qui considère attentivement vg. cette triple immersion avec les paroles qui l'accompagnent : « *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti* (ter)... *totamque hujus aquæ substantiam regenerandi fecundet effectu* », il devient tout de suite évident que l'effet sanctifiant, voulu par l'Eglise dans l'institution de ce rite, affecte exclusivement l'eau du récipient dans lequel a été plongé le cierge pascal, et non celle d'autres vases posés à proximité (a fortiori, ajoutons-nous, si ces vases sont assez distants). Aussi, les fidèles qui, la fonction liturgique terminée, viendraient puiser de l'eau à ces derniers vases seraient frustrés dans leur attente : en réalité, ils emporteraient chez eux de l'eau non bénite.

Il est certain, d'autre part, que les rites essentiels dont nous venons de parler ne sauraient être répétés sur plusieurs récipients juxtaposés. Rien dans les rubriques ni les décrets de la S. C. des Rites n'autorise semblable répétition qui nuirait à l'unité de la fonction. Bien plus, cette répétition paraît interdite par le décret dont nous allons parler.

2° Comment donc s'y prendre pour avoir de l'eau bénite en quantité suffisante pour tous les fidèles ? Deux moyens s'offrent au zèle des pasteurs :

— *a*) Le premier est indiqué par la S. C. des Rites elle-même. L'eau est bénite dans un grand récipient. En même temps que celle qui va servir à l'aspersion des assistants, on retire la quantité nécessaire pour les baptêmes, que l'on consacre par l'infusion de l'huile des catéchumènes et du saint-chrême. Le reste est laissé à la disposition des fidèles (on pourra placer ce récipient à la porte de l'église après la messe). C'est le décret 3524, ad 5, dont le dispositif suit, qui préconise cette manière d'agir : « *Licet perficere in uno tantum vase extra Fontem posito benedictionem aquæ, deinde fundendæ in Fontem ipsum, ante immixtionem sancti Olei* ». On remarquera les mots que nous avons soulignés. Si l'eau placée dans un second récipient était effectivement bénite en vertu de l'intention du célébrant, ou bien s'il était permis de répéter sur ce second récipient les diverses cérémonies, la S. C. aurait rédigé sa réponse autrement.

— *b*) Un deuxième moyen a été indiqué par l'*Ami* en 1956, p. 253. Il consiste tout simplement à bénir, avant la cérémonie de la veillée pascale, de l'eau (en aussi grande quantité qu'on voudra) avec la formule du rituel (tit. IX, anciennement VIII, ch. II). C'est cette eau qui sera emportée par les fidèles, tandis que celle qui sera bénite dans la nuit de Pâques servira uniquement à l'aspersion qui suit et, après consécration par l'infusion des saintes huiles, aux baptêmes.

Oraison du Saint-Sacrement

Q. — L'*Ami* voudrait-il répondre aux questions suivantes :

A) A l'autel de l'exposition, l'oraison du T. S. Sacrement « *Semper* est dicenda, in *omnibus* missis » (Rép. du 2 juin 1955, ad 9), « Etiam in festis *solemnioribus* » (Ordo universalis Ecclesiæ 1958, p. XXIX, n^{os} 2 et 3). Si les mots signifient quelque chose, il faudra la réciter même aux fêtes de 1re et de 2^{e} classe (qui n'ont pas pour objet le même mystère).

1° Comment concilier cela avec le décret du 23 mars 1955, qui dit que (præter orationes nunquam omittendas de quibus, Tit. III, n° 2), *nulla* admittitur commemoratio. Quel est le sens de « commemoratio » dans ce texte ?

2° Devra-t-on réciter cette même oraison du T. S. Sacrement aux fêtes de 1re et de 2^{e} classe si l'on a déjà récité une oraison « nunquam omittenda », vg. mémoire d'un dimanche ou mémoire de la férie en Avent ou en Carême ?

3° Devra-t-on la réciter encore s'il y a avait une oraison impérée « pro re gravi », un dimanche ordinaire ou une fête de 2^{e} classe ? Au sujet de ces derniers points comment concilier le « semper dicenda »

de la rép. 9 du 2 juin 1955 avec celle du 3 nov. 1955 (ad 6) qui dit que les dimanches ordinaires et aux fêtes de 2e classe « una absolute admittitur commemoratio » ?

B) Fallait-il dire l'oraison pour le pape, cette année, le 2 mars (2e dimanche du carême, 1re classe).

C) L'*Ami* voudrait-il publier les réponses de la S. R. C. du 20 février 1957, auxquelles il a fait déjà deux allusions depuis quelques mois.

R. — A) A notre avis, le « etiam occurrentibus festis solemnioribus universalis Ecclesiæ » (du décret du 27 avril 1927, III) n'est plus conciliable avec les nouvelles normes liturgiques.

1° Les fêtes doubles de première classe n'admettent que les mémoires « *nunquam omittendæ* » (en pratique, les mots mémoire ou commémoraison et oraison sont devenus synonymes). Donc, pas d'oraison du Saint-Sacrement, même aux messes basses. Les messes chantées n'admettent également que les « nunquam omittendæ », témoin le décret du 20 février 1957, ad 3, dont voici le texte :

« Responsum ad Baionen., 17 oct. 1955, ad 2, debetne ita intelligi ut in missa cantata nulla alia admittatur oratio præter nunquam omittendas (D. G., tit. III, 2) ita ut omittatur oratio pro episcopo, et oratio SSmi Sacramenti, et oratio imperata pro re gravi ? Resp. : *Nulla alia admittatur oratio.* »

2° Les fêtes doubles de deuxième classe (tout comme les dimanches) n'admettent qu'*une* mémoire. Si donc une « nunquam omittenda » doit être dite, toute autre oraison, même celle du Saint-Sacrement, doit être omise : cf. décret du 20 février 1957, ad 2, dont voici la teneur :

« Cum juxta responsum ad Ruthen., 19 nov. 1955. in festis 2 classis et in dominicis una tantum fieri debet commemoratio, quid agendum in concursu orationum privilegiatarum ? Ex. gr., in festo incidente in dominica, estne omittenda, post comm. dominicæ, quævis alia oratio (pro episcopo, SSmi Sacramenti, imperata pro re gravi) ? — Resp. : *Una tantum facienda commemoratio.* »

3° Comment faire, le dimanche ou un jour de fête double de deuxième classe, lorsqu'il y a une oraison impérée et celle du Saint-Sacrement ? C'est encore le décret du 20 février 1957 (ad 1) qui donne l'ordre à suivre :

« Quænam oratio omittenda est in concursu plurium orationum privilegiatarum (oratio pro episcopo in anniv., or. SSmi Sacramenti expositi, or. imperata pro re gravi), ne ternarius numerus superetur. Vel, aliis verbis, quis ordo servandus est inter has orationes privilegiatas ? — Resp. : 1° oratio pro episcopo ; 2° oratio imperata pro re gravi ; 3° oratio SSmi Sacramenti. »

B. — Les dimanches de carême étant désormais doubles de première classe, il semble, jusqu'à plus ample informé, qu'il faut appliquer le décret 3762, ad 1, qui précise que lorsque l'oraison pour le pape ou l'évêque est empêchée accidentellement (comme en 1958, le 2 mars), elle est omise cette année-là. (Si elle est empêchée perpétuellement, suivre les rubriques du missel, *Addit.*, tit. II, n. 6).

C. — Les trois points du décret du 20 février 1957 ont été cités ci-dessus.

Quelques détails de construction...

Q. — Devant entamer la construction d'une église, certaines questions liturgiques se posent :

1° La place de la sacristie : doit-elle déboucher dans le chœur, ou au fond pour que le prêtre arrive à l'autel en procession ?

2° La place des fonts baptismaux : nettement séparés de l'église ou au fond simplement ?

3° L'autel pour messe face au peuple : où mettre le tabernacle ?

4° La croix peut-elle être placée au-dessus du tabernacle, ou non ?

5° Un trône d'exposition au-dessus du tabernacle est-il liturgique ? Est-ce une coutume de l'y avoir mis ?

R. — 1° M. Robert Lesage, dans son *Dictionnaire pratique de liturgie romaine*, écrit (V° « *Sacristie* », col. 940) : « Toute sacristie aura deux portes : une extérieure afin qu'on puisse venir du dehors sans être obligé de passer par l'église, l'autre intérieure, ouvrant sur le chœur ou dans le sanctuaire ». Cependant cette disposition n'est pas obligatoire. On peut concevoir légitimement une sacristie qui ne déboucherait pas directement sur le sanctuaire. Ce sont tout simplement des raisons de commodité qui ont fait adopter cet emplacement presque général. Vous pouvez faire construire votre sacristie vers le fond de l'église pour permettre le développement de la procession d'entrée. Lesage dit encore (*ibid.*) : « Sa vraie place est au midi, d'abord parce que, dans les églises orientées, c'est le côté de la crédence du maître-autel, c'est-à-dire du service liturgique, puis à cause du soleil, qui par sa chaleur, empêche la détérioration des objets qu'elle contient. » Cette dernière remarque est très judicieuse.

2° Le baptistère peut être situé en dehors, mais tout près de l'église. On peut aussi le placer *dans* l'église, mais à côté d'une porte. Généralement il se trouve dans la première chapelle du côté de l'évangile.

Souvenez-vous qu'on *monte* des fonts baptismaux; donc, ne commettez pas la faute, assez commune, de surélever le baptistère. Si la chapelle du baptistère est de niveau avec la nef, creusez en son milieu, autour de la cuve baptismale, un espace auquel on descendra par une ou plusieurs marches et qui sera assez grand pour contenir plusieurs personnes (le prêtre, les servants, le parrain et la marraine, ainsi que la personne qui porte l'enfant si la marraine ne le tient pas). Benoît XIII tenait tellement à ce rite qu'il fit, dit-on, modifier dans ce sens le baptistère de Saint-Pierre de Rome, qui a maintenant deux marches pour descendre à la cuve de porphyre.

3° La S. C. des Rites (décret du 1er juin 1957) a interdit de construire un autel tourné vers le peuple quand il n'y a qu'un autel dans l'église. Par le même décret, elle a rappelé l'obligation de placer le tabernacle *sur l'autel*. L'*Ami* du 1er septembre 1957 (n° 38) a commenté ce décret.

4° La croix de l'autel doit être placée au milieu, entre les chandeliers (rub. gén. du missel, tit. XX). S'il y a un tabernacle, on peut la poser dessus (S. R. C., 4136, ad 2) : « Crux collocetur inter candelabra, nunquam ante ostiolum tabernaculi. Potest etiam collocari super ipsum tabernaculum, non

tamen in throno ubi exponitur Sanctissimum Eucharistiæ Sacramentum ».

5° Le tabernacle « ne doit pas être surmonté d'un trône ou *exposition fixe :* ce trône n'est pas un ornement de l'autel ni du tabernacle ; il ne devrait paraître sur le tabernacle que pour l'exposition du Saint-Sacrement, qui est sa seule raison d'être. La *croix de l'autel* ne peut pas être placée dans le trône » (Stercky, *Manuel de liturgie,* t. I, 16e éd., n° 55). Le trône d'exposition doit donc être mobile. Il n'est mis en place que pour l'exposition du Saint-Sacrement et ôté aussitôt après.

Tabernacle et illumination !

Q. — Un tabernacle est équipé d'un système électrique qui éclaire l'intérieur dès qu'on en ouvre la porte (système portière d'auto).

Cela est-il permis ? Même pour favoriser le culte de l'Eucharistie ?

R. — Nous ne voyons pas comment cette illumination intérieure du tabernacle peut favoriser le culte eucharistique, puisque le tabernacle doit rester constamment fermé, sauf pour l'exposition privée dont nous parlerons tout à l'heure. Quoi qu'il en soit, le procédé employé ne peut être approuvé car il est interdit par l'Eglise.

Tout d'abord le Code (can. 1269, § 2) défend de placer dans le tabernacle autre chose que la Sainte Eucharistie : donc, pas de lumière à l'intérieur.

Ensuite, plusieurs décrets de la S. C. des Rites interdisent la lumière électrique *sur l'autel* (c'est-à-dire sur toute la surface de l'autel, table, gradins et tabernacle : intra ambitum altaris), même en plus du luminaire liturgique (cf. décrets 4097, 4206, 4257, ad 5 ; 4322 ; voir cependant la tolérance actuelle, décret du 19 août 1949, *Ami,* même année, p. 772). Enfin le décret dont texte suit (n° 4275) est probant (ne pas oublier que l'exposition privée consiste à ouvrir simplement la porte du tabernacle, sans sortir le ciboire) :

« Expostulatum est a Sacrorum Rituum Congregatione : Utrum liceat, juxta prudens Ordinarii judicium, tempore expositionis privatæ vel publicæ, interiorem partem Ciborii cum lampadibus electricis in ea collocatis illuminare, ut sacra Pyxis cum Sanctissimo Sacramento melius a fidelibus conspici possit ?

Et Sacra eadem Congregatio, ad relationem Secretarii, audito Commissionis Liturgicæ suffragio, præpositæ quæstioni respondendum censuit : NEGATIVE. »

Quand l'Eglise porte une défense, nous ne croyons pas que l'infraction à sa loi puisse favoriser le culte eucharistique.

Messes des funérailles, les dimanches et fêtes

Q. — De plus en plus s'implante la coutume de chanter, le *dimanche matin,* avant la grand'messe, des offices des défunts pour les 3e, 7e jours et anniversaires, pour de multiples raisons.

Le *dimanche de Pâques* on chantait un office de 7e jour ! Devant mes objections, on m'a répondu que « rien dans la liturgie ne défend cette manière de faire... » et les cérémonies se sont déroulées selon l'ordre habituel : *sonnerie des glas* pour inviter les fidèles, *chant* d'un nocturne de *l'office des défunts ;* puis la *grand'messe* du jour de Pâques, immédiatement suivie du chant du « *Libera...* ».

1° N'est-ce pas une singulière façon de célébrer la Résurrection du Christ !

2° Si l'on devait procéder à des obsèques *le jour même de Pâques,* ne faudrait-il pas attendre la fin des offices liturgiques ? Quelles seraient alors les règles à suivre pour les chants et les sonneries funèbres ? pour les tentures noires dans l'église et à l'autel ? Peut-on le lendemain, lundi de Pâques, dire la messe de *Requiem pro die obitus* si elle est simplement lue ?

3° Les mêmes règles (question 1 et 2) ne s'étendent-elles pas à toutes les fêtes primaires de 1re classe de l'Eglise universelle ?

4° Est-il permis de chanter un office des morts, *absente corpore,* le dimanche matin, lorsque la messe qui suit est la messe du dimanche ? — après celle-ci, peut-on donner l'absoute ?

5° Ne peut-on pas invoquer la *coutume* pour justifier au moins partiellement ces nouvelles attitudes, d'autant plus que la famille y trouve son avantage et souvent aussi le service paroissial ?

R. — L'exposé suivant vous convaincra de la fausseté complète de l'assertion suivant laquelle «rien dans la liturgie ne défend cette manière de faire ». Vous y trouverez aussi la réponse à vos questions.

1. — L'office des morts est en quelque sorte le complément de la messe de *Requiem.* Lorsque celle-ci est interdite, l'office l'est également (cf. décret 4130, ad 1). Tous les auteurs, se basant d'ailleurs sur les décisions de la S. C. des Rites (décrets 3750, ad 1 ; 3946 ; 4130, ad 1 ; 21 octobre 1927) sont d'accord sur ce point. Permettez-nous de vous en citer deux :

— Stercky (*Manuel de liturgie,* 16e éd., t. II ; n° 156) écrit :

« L'office des morts... peut être chanté ou récité publiquement (en note : Il faut toujours excepter le temps de l'exposition du Saint-Sacrement : durant ce temps, le chant et la récitation chorale de l'office des morts sont prohibés : S.R.C., n. 3479, ad 2 ; cf. n. 3582, ad 4) : 1° pour les *funérailles,* même si la messe de *Requiem* est empêchée, pourvu qu'à ce moment les funérailles elles-mêmes soient permises (en note : En conséquence, l'office des morts est permis pour les funérailles : *a*) en dehors des fêtes les plus solennelles, à n'importe quel moment du jour si la messe de *Requiem* n'est interdite ce jour-là que dans les églises paroissiales, où il n'y a qu'une messe, par exemple le dimanche, le mercredi des cendres, etc. ; *b*) aux fêtes solennelles qui excluent la messe de *Requiem,* le corps présent : pourvu que l'office des morts, même anticipé, ait lieu vers le soir, et que l'on s'abstienne absolument, malgré toute coutume contraire, de sonner le glas ; cf. S.R.C., n. 3570, ad 1 ; n. 3946 ; n 4130, ad 1) ; — 2° pour le service célébré à la première *nouvelle* de la mort, et pour ceux du *troisième, septième* et *trentième* jours, et du jour *anniversaire,* même au sens large ; chaque fois que la messe de *Requiem* correspondante est permise ; — 3° pour satisfaire à une *fondation* ou à la *demande* présente des fidèles : tous les jours, excepté aux fêtes doubles de 1re ou de 2e classe, les dimanches, les féries, vigiles et octaves privilégiées. »

— Hébert (*Leçons de liturgie,* 6e éd., t. I, p. 348, n° 213) s'exprime ainsi :

« En ces circonstances (il s'agit du premier jour libre après l'annonce du décès, aux 3e, 7e 30e jours

et aux anniversaires), l'office des morts est permis aux jours où la messe de *Requiem* est autorisée ; si la messe de *Requiem* est renvoyée, l'office l'est aussi. Si l'office était chanté dans la soirée, la veille du jour où cette messe est célébrée, il pourrait être chanté même un jour de fête solennelle, après les offices, sans sonner le glas funèbre. »

2. — *L'absoute* ne peut avoir lieu qu'après une messe de *Requiem* (cf. décret 3014, ad 1), jamais après la messe du jour (2186, 3014, ad 1 ; 3201, ad 8 ; 3780, ad 8). Il s'ensuit que les jours où la messe de *Requiem* est prohibée, on ne peut donner l'absoute après la messe du jour, fût-elle célébrée pour le défunt. Toutefois, en vertu d'une coutume ancienne, il est permis (sauf aux fêtes doubles de 1re classe, où elle est interdite toute la journée, cf. 3780, ad 8) de chanter l'absoute pour un défunt, même le matin, à condition qu'elle constitue une cérémonie absolument indépendante et séparée de la messe.

3. — Pour connaître les jours où sont interdites les diverses messes de *Requiem*, il suffit de consulter les rubriques du missel (*Addit.*, tit. III, n° 4, 6 et 12). Nous vous les rappelons ici :

A) La messe *des funérailles*, même corps présent, est prohibée :

a) aux fêtes primaires doubles de 1re classe de l'Eglise universelle (y compris désormais les dimanches doubles de première classe), sauf les lundis et mardis de Pâques et de Pentecôte ;

b) aux fêtes de la Dédicace et du titulaire de l'église, — à celle du patron principal du lieu, — du titulaire et du fondateur d'un Institut religieux (ou le dimanche auquel serait reportée la solennité de ces fêtes) ;

c) quand le Saint-Sacrement est exposé ;

d) là où il n'y a qu'une messe : les dimanches, — le 2 février, — le mercredi des cendres (si l'on fait la bénédiction des cierges ou des cendres), — le 25 avril et les trois jours des rogations, si l'on fait la procession. (Pour les dimanches, voir *Ami* 1954, p. 426).

Nota. — Aux jours énumérés plus haut, *a* et *b*, les funérailles ne sont permises *que le soir*, après les offices (secondes vêpres).

B) Celle des 3e, 7e, 30e *jours et anniversaires* est prohibée les jours ci-dessus, et en plus : tous les dimanches, — les fêtes de précepte, même supprimées, — le jour de la Commémoraison de tous les fidèles défunts (2 ou 3 novembre), — les fêtes doubles de 1re et de 2e classe, même transférées, — les féries et vigiles privilégiées, — pendant les octaves.

Rappelons ce que nous avons dit plus haut : l'interdiction de la messe de *Requiem* entraîne celle de l'office des morts.

4. — Même quand les funérailles et les offices funèbres sont permis, la sonnerie du glas est interdite, *nonobstant toute coutume contraire :* tous les dimanches de l'année, et les fêtes énumérées ci-dessus (3, A, *a* et *b*). La même interdiction frappe l'apposition des tentures noires. Voir sur tous ces points l'*Ami* de 1935, p. 731, et 1927, p. 772, où se trouve le décret du 21 octobre 1927 concernant les sonneries du glas et l'apposition de tentures. Le texte du décret est suivi d'un commentaire.

Les raisons de cette interdiction sont faciles à comprendre, surtout à notre époque qui se pique d'avoir le sens du « communautaire », et l'*Ami* les a rappelées plusieurs fois. « L'Eglise n'admet pas qu'on puisse faire prévaloir la douleur des deuils particuliers sur la joie universelle de ses grandes fêtes » (Mgr de Conny, *Les cérémonies de l'Eglise expliquées aux fidèles*, p. 208).

5. — La messe des funérailles ne peut être licitement lue que dans deux cas : pour les pauvres, — et il est peut-être opportun de ne plus trop insister sur cet aspect, — ou moyennant un indult. La S. C. des Rites a réprouvé la coutume de la célébrer *sine cantu :* « In exsequiis autem, si missa celebretur, semper — nisi de pauperibus agatur — fiat in cantu, reprobata invalescente praxi eam legendi absque cantu etiam cum funus externam induit pompam » (décret du 1er mai 1942).

6. — Hormis les jeudi, vendredi et samedi saints, le chant est toujours autorisé pour les funérailles.

CHRONIQUE d'HISTOIRE DES RELIGIONS

LES GRECS

SOMMAIRE. — F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque.* — W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux.* — P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après Jésus-Christ.* — M. Pohlenz, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie.*

Félix BUFFIERE, professeur à la Faculté des lettres de l'Institut Catholique de Toulouse. — **Les mythes d'Homère et la pensée grecque.** Thèse pour le doctorat ès-lettres, présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. — In-8 de 677 p., 13 figures, 1900 f. — Paris, Société d'Edition « Les Belles-Lettres », 1956.

Félicitons-nous ! Il y a encore en France des prêtres qui savent du grec, qui comprennent l'antiquité, qui savent la faire aimer, qui ont saisi mieux que d'autres comment l'âme des Grecs se reflétait tout entière dans les poèmes homériques.

Mais pour comprendre le poète de Chio, sous quel angle convient-il de le placer ? Faut-il comme M. Autran[1] n'y voir que le monument élevé par le sacerdoce de la côte d'Asie Mineure à la gloire de ses temples et de son culte, avec V. Bérard suivre l'expansion des Grecs dans le monde méditerranéen ou encore avec M. Mireaux voir dans un culte archaïque l'origine des premiers chants homériques ? Aucun de ces points de vue ne suffisait à expliquer comment les Grecs ont pu voir dans les poèmes homériques le livre sacré, la « Bible » qui explique tout. Il fallait donc considérer, non pas l'arrière-plan mais au contraire, suivre l'évolution de la pensée grecque, comprendre comment les penseurs du monde hellénique ont réussi, en s'appuyant sur Homère, à moraliser leur poète national, a construire leur théologie.

Derrière les mythes d'Homère, Arès et Aphrodite, par exemple, qu'y a-t-il ? Platon s'en scandalisait. Comment en tirer une leçon moralisatrice ? Comment

[1] Ch. Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque.* Paris, Denoël, 3 vol. 1953.

interpréter les flèches d'Apollon ou justifier l'abandon de Calypso par Ulysse ?

Pour les Grecs, Homère est un savant qui ne se discute pas. Déjà avant Platon, sa physique est constituée et Empédocle (v^{e} siècle av. J.-C.) donne des noms mythiques aux quatre éléments : l'eau, l'air, la terre et le feu. Avant lui, Théogène de Rhegium (vers 525), Anaxagore et surtout son disciple Métrodore de Lampsaque avaient soutenu qu'Hélène ravie par Pâris représente non pas une femme infidèle, non pas l'aurore ravie par le soleil levant, mais la terre tenue enlacée dans l'espace par l'air environnant.

L'Iliade et l'Odyssée sont remplies par l'activité des dieux. Zeus, Hadès et Poseidon se partagent l'empire du monde. Que vont en penser les Stoïciens ? Pour leur exégèse panthéiste Poséidon par exemple n'est pas un des éléments du monde. Il constitue l'un des éléments de l'âme universelle et du dieu unique. Il est le souffle divin qui prend le nom de Poséidon lorsqu'il s'étend à l'élément liquide. Héphaistos, forgeant le bouclier d'Achille, c'est le démiurge organisant le monde : « Il y fait le ciel et la terre, le soleil et la lune dans sa splendeur ». Ces vers magnifiques ont paru de tout temps s'appliquer à l'ouvrier céleste et au feu créateur modelant le chef-d'œuvre univers.

Le mythe des amours d'Aphrodite et d'Arès d'après les explications des Stoïciens n'a plus rien qui doive nous scandaliser. Il figure la haine et l'amour, c'est-à-dire les deux principes qui meuvent les éléments. Protée représente la matière revêtant sous la pression d'Idothée, déesse de la forme, les aspects bariolés des divers éléments.

Ainsi Homère a dérobé sa pensée sous le voile du mythe. Il n'a rien ignoré et plus tard Cratès de Mallus en Cilicie ainsi que Strabon essaieront de faire entrer de force dans les poèmes homériques toute la science des Alexandrins.

Toutes ces explications nous sembleront subtiles. Elles sont, en tout cas, une preuve du bouillonnement des esprits qui, à ces dates, ont cherché une vérité plus haute que celle qui se cache en une simple mythographie. Les modernes préfèreront sans aucun doute l'école plus réaliste de Palaïphatos, un disciple d'Aristote. Il ramène les mythes et les monstres de la légende à leurs proportions véritables. En fait, il écarte le merveilleux et cherche d'abord le fait historique ou l'incident divers qui a donné naissance à ce merveilleux. Cette école est dans la ligne du positif péripatéticien et faut-il ajouter dans la ligne de la vérité.

De même qu'Ulysse a quitté Calypso pour Pénélope, la science pour la sagesse, de même les anciens, vers le temps de Plutarque ou de Maxime de Tyr, rechercheront plus volontiers dans Homère un art de vivre.

L'exégèse morale, cependant remonte comme la précédente, très haut dans le temps. Le partage entre les divinités incarnant les éléments et les divinités à sens moral, symbolisant les vertus ou les vices, est attribué à Théogène de Rhégium. Le fondateur de l'école des Cyniques, disciple par ailleurs de Socrate, avait écrit plusieurs ouvrages de morale, tous aujourd'hui perdus mais en partant de thèmes ou d'épisodes homériques.

Le point central de la morale se trouve axé, selon notre auteur, sur le conflit dans l'âme humaine d'éléments inégaux en valeur, sur la lutte de la raison contre les instincts. Il distingue avec soin entre νοῦς, l'intelligence, l'esprit, la pensée, la plus fine des réalités ; θυμός, mouvement de l'âme, le désir, toutes les activités du psychisme humain ; ἐπιθυμία, la passion avec ses dérèglements. Athéna et Hermès dans leurs interventions marqueraient la raison, Aphrodite, Arès les excès de la passion. Sous le couvert de ces abstractions, Homère enseigne — peut-être vaudrait-il mieux dire « enseignerait » — aux individus comme aux cités à se bien conduire, soit qu'il présente avec ses héros des exemples de courage, de lucidité et de modération, soit qu'il incarne dans ses dieux, sagesse et raison, à moins que ce ne soient les vices opposés.

Par ailleurs, on verra encore dans l'exégèse homérique la preuve du factice de ces systématisations, les différentes écoles de morale ayant toujours cherché à s'annexer Homère. Il est péripatéticien, disent les uns, car le bonheur ne consiste pas en la seule vertu, il exige les biens du corps à côté de ceux de l'âme. Il est déterministe, proclament les Stoïciens, puisqu'il enseigne l'impassibilité, l'indifférence aux coups du sort et à la douleur. Mais ne serait-il pas plutôt épicurien, car Ulysse tient bien sa place à la table d'Akinoos et les Phéaciens ont un goût marqué pour la vie large. On comprend comment après toutes ces divergences, Plutarque, Maxime de Tyr ou Dion ont pu extraire de ses œuvres les préceptes et les conseils les plus aptes à diriger la vie d'un individu ou d'une cité. Ajoutons que ces préceptes sont souvent fondés en raison, mais que ces écrivains s'éloignent du sens littéral avec beaucoup de hardiesse.

Ulysse est pour les anciens et toujours d'après Homère le type idéal d'humanité. Ses victoires sur les monstres ne symbolisent-elles pas la victoire du sage sur ses passions.

Mais Ulysse ne s'arrête pas à ce stade de la sagesse. Pour les néo-platoniciens, il représente l'âme, un temps exilée en ce monde, en route vers Ithaque, la patrie céleste. Ils ne veulent voir dans les mythes d'Homère que le reflet de leurs croyances sur les dieux et sur les âmes. Ils lisent dans l'*Iliade* et surtout dans l'*Odyssée* tous les mystères du monde invisible, le seul pour eux qui soit réel. Vicissitudes de l'âme en voyage à travers l'espace lorsqu'elle descend dans la génération ou qu'elle s'en éloigne par la mort ; de l'âme prisonnière du corps, ou soumise au cycle de la métempsychose, Homère a caché toutes ces vérités mystiques dans sa description de l'antre des Nymphes, ou dans les aventures d'Ulysse auprès de Calypso, de Circé et des sirènes. Ses dieux sont mis en correspondance avec les démons ou les dieux du néo-platonisme, avec les dieux-nombres des Pythagoriciens, etc... Ce troisième aspect de l'exégèse, M. B. a pensé avec Olympiodore, philosophe et commentateur de Platon au VI^{e} siècle ap. J.-C., qu'on pouvait lui garder le nom de théologie, mais à la condition d'inclure parmi les réalités divines ces dieux déchus que sont les âmes incarnées.

Croire qu'Homère a vraiment caché dans ses poèmes tout ce que les anciens prétendent y découvrir, serait une aberration. Faut-il conclure que c'en serait une autre de considérer comme pure sottise cette floraison de symboles. M. Buffière ne le croit pas et il pense que pour juger équitablement les exégètes d'Homère, il faut embrasser l'ensemble de leurs efforts, ou suivre le développement à travers l'histoire de la littérature et de la pensée, voir les raisons d'ordre religieux ou scientifique qui ont poussé sur cette voie toute une catégorie de penseurs.

Cependant, il ne peut y avoir dans un ouvrage que ce que l'auteur y a mis et voulu mettre. Platon n'avait peut-être pas tort de bannir Homère de sa cité et l'exemple qu'on apporte de Claudel dans son interprétation de l'Iliade ou de la Bible ne signifie pas que le poète chrétien ait raison.

Pourquoi M. Buffière n'a-t-il pas cherché à voir ce qu'il y avait au fond dans les poèmes homériens et n'a-t-il pas cité l'ouvrage de M. Chantraine, son président de thèse : *Introduction à l'Iliade ?* Il se serait sans doute rallié à l'opinion de ce dernier et il aurait reconnu d'abord que « l'Iliade est le point d'aboutissement d'une très vieille tradition épique qui remonte à une communauté achéenne ». A lui seul ce point de départ marque l'erreur où se sont engagés les penseurs grecs qui, faisant d'Homère le maître infaillible, ont

voulu s'appuyer sur lui pour justifier leurs propres idées et lui faire dire ce à quoi le poète n'avait jamais pensé. Ceci ne nous empêche pas de louer comme il se doit la solidité de ce travail, la clarté et l'agrément de l'exposition, le sens critique de l'auteur. Nous avons ici tout un déroulement de la pensée grecque, la courbe de l'évolution de ses savants. Ils lisaient Homère, ils constataient l'impossibilité de l'expliquer de par les seules données de l'histoire. En y introduisant le symbolisme ils ont voulu justifier leurs vues nouvelles et se couvrir de l'autorité d'un maître.

Les historiens des religions et les spécialistes de la mythologie trouveront rassemblés dans ce volume une très intéressante documentation sur Athéna et Hermès, Aphrodite et Arès, Héphaistos, Héra, Hadès et beaucoup d'autres. Les solutions que les savants de l'antiquité ont émises sur l'origine, la nature des dieux fera toucher du doigt la distance qui sépare la religion populaire des solutions religieuses apportées par les penseurs.

W. K. C. GUTHRIE, Maître de Conférences à l'Université de Cambridge. — **Les Grecs et leurs dieux.** Traduction de S. M. Guillemin. — In-8 de 435 p., 1500 fr. — Paris, Payot, 1956.

L'auteur avait déjà publié une étude sur *Orpheus and the Greek Religion*, qui avait rencontré le plus légitime succès. Le présent ouvrage mérite la même estime. Il est lisible, admirablement informé et puisé aux sources mêmes.

Le thème d'abord ici développé, peut se résumer ainsi : Quels sont les rapports entre l'homme et Dieu ou les dieux, ou la divinité) tels que les comprenaient les Grecs de l'époque classique ? Ce dernier mot tendrait à faire croire que M. G. tient à se cantonner dans cette période classique. Il n'en n'est rien. L'auteur n'ignore pas que les Athéniens de la grande époque, jusque dans leurs rites les plus infimes, sont toujours restés les descendants d'ancêtres très éloignés. Sans doute ils se glorifieront de se distinguer des Barbares par la finesse de leur intelligence, mais dans *Epinomis*, 987, d, Platon reconnaîtra qu'ils ont beaucoup reçu des Barbares ; cet héritage, ils l'ont en quelque sorte affiné et perfectionné.

Sans doute, il y a les 12 grands dieux qui demeurent sur l'Olympe, mais l'auteur n'ignore pas que Zeus est un dieu indo-européen et qu'il fut un temps où il était en Crète un génie de la végétation. Héra est une Crétoise. Apollon un dieu asianique qui défend les Troyens, Athéna est une Crétoise et Poséidon est le maître des eaux en général et le dieu des chevaux ; primitivement il pourrait bien être un dieu de la terre, etc. Ainsi les Douze formaient une famille divine, chacun ayant son caractère personnel, mais il est probable que cette réalisation a été à l'origine l'œuvre consciente des prêtres et des législateurs qui vivaient à l'époque archaïque. Cette expression religieuse est en réalité celle de la vie officielle et corporative de la cité. Il ne semble pas qu'elle réponde beaucoup aux besoins religieux individuels. Pour montrer qu'il était le champion de l'idéal hellénique, Aexandre a élevé un autel aux Douze dans l'Inde, à l'extrême pointe de sa pénétration vers l'Est (Diodore, XVII, 95, 1). Malheureusement cette incarnation de l'esprit classique grec n'a plus rien qui rappelle l'origine de chacun des Douze.

Comment les Grecs comprenaient-ils les rapports de l'homme avec la divinité ? Il y a, semble-t-il, deux façons de voir diamétralement opposées et qui sont pourtant toutes les deux les fidèles continuatrices de la tradition grecque. Homère et Hérodote nous répètent que les dieux sont jaloux. Pindare insiste qu'il ne faut pas chercher à égaler Zeus et les tragiques grecs offrent de nombreux exemples de cette jalousie des dieux. Que dire par contre de cette conception du devoir religieux que nous trouvons énoncée dans Empédocle, Platon, Aristote et d'autres, que le but de l'homme est « d'atteindre la ressemblance avec Dieu autant qu'il dépend de nous » ?

De ces deux attitudes, laquelle représente le mieux la pensée religieuse des Hellènes ? Sans doute Platon et Aristote étaient, pourrait-on dire, des philosophes, et la divinisation qu'ils présentaient à leurs disciples comme le but suprême, signifiait le perfectionnement des plus belles possibilités intellectuelles et morales de l'homme. C'était là quelque chose qui différait totalement de *l'hybris*, ce défi lancé au ciel et déconseillé par les sages. Une aspiration à un état divin n'était pas chose rare chez les Grecs et si les philosophes donnaient de tels enseignements, c'est à cause de leur héritage hellénique et c'est aussi parce que ces conceptions étaient celles de leur temps et de leur pays. Dans la pensée religieuse classique du VI^e au IV^e siècle av. J.-C., ces deux tendances se discernent, elles sont même parfois intimement mêlées. Pourtant elles devraient résulter de deux types de conceptions religieuses essentiellement différents. D'où provenaient donc ces tendances et quelles étaient les influences qui poussaient à les adopter ?

M. Guthrie répond que ces deux conceptions en apparence opposées réflètent deux types de sentiments religieux qui ne sont pas tellement différents. Il conseille de ne pas admettre trop facilement que ces vues aient déjà paru opposées alors qu'elles n'étaient que des modes de la pensée vivante. Dans toutes ces graduations de la pensée, le peuple grec ne voyait, sans doute, que des portions de sa tradition religieuse. On n'a pas l'impression que l'A. ait apporté à la question si bien posée, une réponse définitive. Il a cependant touché le point crucial lorsqu'il déclare (p. 240) : « Il y avait en Grèce, selon toute apparence, des types différents de religion, certains étant associés plus particulièrement à tel ou tel dieu. Il est donc tentant de conclure que chaque dieu ou chaque clan divin avait sa foi et sa théologie ». Les dieux d'Homère existaient avant Homère et certaines réminiscences de leur nature première devaient fatalement subsister.

C'est précisément ce qu'il aurait fallu nous démontrer chez les philosophes pré-socratiques, chez les orphiques qui sur ce point ont exercé une influence considérable [1], dans l'enseignement de Platon et d'Aristote, etc. Nous aurions eu là un tout autre ouvrage. Laissant de côté la religion classique, l'auteur nous aurait montré le cheminement de la pensée qui depuis l'antiquité sémite, les influences du monothéisme égyptien, le grand dieu El, les premières tentatives des philosophes de l'Ionie, le souvenir d'un grand dieu du ciel a fini par aboutir au Dieu d'Aristote, « moteur non mû ». Il serait très intéressant de suivre ce cheminement monothéiste.

Paul PETIT, Maître de Conférences à la Faculté des lettres de Grenoble. — **Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après Jésus-Christ** (Institut français d'archéologie de Beyrouth). Bibliothèque archéologique et historique, LXII. — In-8 (21 × 27), de 446 p., 3.850 fr. — Paris, Geuthner, 1955.

Libanius n'a pas bonne réputation en nos milieux chrétiens. Dans cette ville d'Antioche qui se considère

[1] Les Orphiques répétaient sans cesse qu'il nous faut favoriser en nous le côté dionysiaque ou divin et nous débarrasser de la fâcheuse influence terrestre ou matérielle des Titans. Pour atteindre ce double but, il fallait participer aux rites d'initiation et de purification. Un second moyen de parvenir à cette divinisation de l'homme était de mener ce que Platon appelle la « vie

comme une métropole religieuse, il nous apparaît comme l'ami de Julien l'Apostat, l'adversaire de saint Jean Chrysostome et un païen étroit et attardé. Il n'est pas jusqu'à sa profession qui ne le déconsidère. Il est « sophiste », c'est-à-dire professeur d'éloquence et Gibbon (*The decline and Fall of the roman Empire*) lui reproche de n'être qu'un rhéteur, de « ceux qui cultivent l'art du verbiage ». De nos jours une certaine réaction s'est produite en sa faveur. Il n'y a pas en lui que des qualités de forme purement extérieure, il y a de la sincérité, de la franchise. Son œuvre reflète, comme en un miroir fidèle, ce IVe siècle que sa vie traverse à peu près complètement. Il est celui qui a vu le triomphe du Christianisme et la fin du Paganisme dont il a été l'un des derniers défenseurs, la naissance pénible d'un monde nouveau. Libanius était bien placé pour observer et dépeindre ce qui se passait autour de lui et son discours *Sur les Patronages* constitue par exemple un morceau ayant sérieuse valeur d'information.

Libanius est né à Antioche, probablement en 314. Il se rattachait à une famille depuis longtemps fixée dans le pays, qui avait joui de richesses et de prestige, mais qui depuis deux générations était à moitié ruinée. En 336, il va étudier à Athènes et, en 342, gagne Constantinople où il ouvre une école qui ne tardera pas à devenir célèbre. Sa réputation lui crée des rivaux. Il s'en va professer à Nicée, puis à Nicomédie (346-351), fait un nouveau séjour à Constantinople, puis à Athènes, jusqu'au moment où, en 354, il revient se fixer définitivement dans sa ville natale. Il fut loin d'y rencontrer la paix. Sa longue vieillesse, jusqu'à sa mort (vers 391), fut assombrie par les intrigues de ses ennemis et les deuils familiaux, et surtout par le sentiment de son isolement intellectuel et moral. Il assiste impuissant à la victoire chrétienne et il ne se résigne qu'avec tristesse à n'être plus écouté.

Cette longue existence qui se déroule sous les règnes de Constantin, de Constance, de Julien, de Jovien, de Valens et de Théodose, en a fait le témoin de la lutte entre le paganisme et le christianisme, sans parler du péril extérieur auquel la province de Syrie était exposée par son voisinage avec les Perses.

Le IVe siècle est donc un siècle de conflits religieux. Païens et chrétiens s'y affrontent, également fiers, mais en des sens opposés d'une métropole religieuse qui abritait à la fois l'Apollon de Daphné et les souvenirs de la première communauté chrétienne. Quel est donc dans ce conflit la position de ce grand bourgeois ?

Le paganisme de Libanius est essentiellement hellénique et culturel. On dirait qu'il ne connaît aucun de ces courants syncrétistes et mystiques de la fin de l'Empire romain. Sa religion est celle des Athéniens du Ve siècle av. J.-C., avec une pointe de rationalisme; elle rappelle celle des Athéniens qui concevaient la sagesse du monde, mais sous les traits de leur Athéna Poliade.

Les dieux qu'il cite et invoque sont les dieux du Panthéon classique, tels qu'ils ont été adoptés par les Antiochiens sous des formes particulières. Il écrit à un correspondant : « Pense à remercier Calliope, Apollon et Zeus, nos dieux ». Si ces dieux sont tellement attachés à la ville, n'est-ce pas à cause des qualités intellectuelles et artistiques de ses habitants ? Les vieux cultes locaux, même tardivement ressuscités trouveront grâce à ses yeux parce qu'ils font partie de la tradition locale.

Parmi ses contemporains, Julien paraît assez proche de cet état d'esprit. Lui aussi invoque les dieux « poliarchoi », mais avec des différences. Julien, sur certains points était un mystique.

Il semble que Libanius ait à peu près tout ignoré

orphique », vie d'une grande rectitude morale, mais à laquelle se joignent un certain nombre de rites extérieurs, d'une haute antiquité.

de la doctrine chrétienne. Il respecte nombre de chrétiens, mais réserve une haine farouche aux moines, « ces maudits sans foyer, ces habitants des cavernes ». Telle est donc au fond la religion de Libanius : paganisme moral et politique. Démosthène est son maître, non seulement pour le style, mais aussi pour la pensée.

Tout le reste du livre est consacré à la vie municipale d'Antioche et à la vie politique de la ville. Il fait revivre une société en voie d'évolution, mais toujours consciente de sa grandeur.

Bibliographie très riche, tables des mots grecs et latins, des noms communs français et des noms propres, des passages cités de Libanius et des auteurs anciens, des codes juridiques et des auteurs modernes, c'est un de ces livres qui épuisent le sujet.

M. POHLENZ, professeur à l'Université de Göttingen. — **La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie** (Trad. J. Coffinet). — **In-8 de 220 p., 1000 fr. — Paris, Payot, 1956.**

M. Pohlenz explore la nature et l'évolution d'un idéal de vie, qui a joué un rôle si important dans le monde antique, grec ou chrétien.

Pour les Grecs, la liberté, c'est essentiellement le pouvoir de se déterminer par soi-même, qu'il s'agisse de l'individu, de la *polis* dans sa vie intérieure ou dans sa politique extérieure et de l'Etat. L'homme, au dedans de lui, demeure maître de ses décisions. Telle est la base de l'idée grecque de liberté, mais il a fallu longtemps pour qu'elle se développe et se clarifie, d'où son épanouissement en diverses directions.

C'est au moment de la guerre contre les Perses que les Grecs ont senti comment la liberté politique était la seule forme d'existence où ils pouvaient prospérer. l'Etat juridique libre les distinguait des Barbares. Mais cette liberté avait une limite naturelle, l'obéissance aux lois et aux autorités. Une nouveauté proclamée par Périclès fut qu'à Athènes cette obéissance ne devait pas reposer sur la contrainte, mais sur la soumission volontaire à l'ensemble. Il ne peut y avoir de liberté sans obligation, mais cette obligation doit être librement voulue.

Cet idéal ne pouvait pas tenir devant la réalité. Dans les rapports des diverses cités entre elles, à l'intérieur même de chacune, l'instinct de liberté s'accrut jusqu'à la licence et ce fut la ruine de l'indépendance de la cité.

Périclès voulait aussi la liberté de la personne. Comment, pour le simple individu, assurer sa conduite future sans la fixer sur de solides principes ? D'après Socrate il ne fallait pas s'en remettre à son opinion subjective mais tendre de toutes ses forces à la connaissance du bien objectif. Sur la nature de ce bien et son origine Socrate n'a pas osé prononcer une formule définitive. Une chose pourtant revient sans cesse dans son enseignement : l'homme est créé pour la vie dans une communauté et il doit s'y intégrer par sa conduite morale. Antigone et Socrate sacrifient leur vie pour une grande cause sous l'impulsion de leur sens moral. Ce sacrifice volontaire sauvegarde la personnalité morale ; la liberté n'a d'autre règle que le vrai bien.

Les tragiques montreront comment l'obligation religieuse qu'Eschyle avait exigée pour la cité, resterait le principe fondamental. Chez Platon l'idée de la liberté intérieure a le même fondement psychologique que l'idéal politique. A toutes les époques l'instinct de la liberté demeure un des plus fonciers de la nature hellénique. Même, lorsque, dans la vie politique, la liberté devint licence, le sens de la mesure, de l'ordre, est intervenu et les meilleurs ont vu que cette évolution marquait une transgression des limites humaines, une *hybris* qui devait les conduire à leur perte.

Ainsi le sentiment que liberté et obligation sont inséparables a traversé toute l'histoire spirituelle de la Grèce. S. Paul ira plus loin, il dira : « La loi n'a pas été faite pour le juste » (I Tim., I, 9). Pourquoi ? Parce que la loi ne doit pas être un asservissement. La nouvelle liberté signifie la libération à l'égard de toutes les institutions humaines, mais dans l'assujetissement aux préceptes de Dieu et aux devoirs qu'il nous a imposés envers nous-mêmes et envers les autres.

La liberté grecque est une détermination de soi-même, de l'homme naturel. La liberté chrétienne est libération du péché ; elle suppose une rédemption. Elles ont pourtant un lien commun : c'est la conscience que l'homme ne peut atteindre sa destinée que s'il se dégage des désirs matériels et parvient à la liberté qui trouve son appui dans la soumission à la puissance de Dieu.

Un tel livre nous fait toucher du doigt l'abîme qui sépare la sagesse païenne de la sagesse chrétienne.

A. VINCENT.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Gonzague de REYNOLD :

LE TOIT CHRETIEN LA FORMATION DE L'EUROPE

SOMMAIRE. — I. Aperçu général. — II. Divisions du tome VII. — III. La crise intérieure du monde antique et du monde hébraïque. — IV. La conception chrétienne de l'histoire. — V. La chrétienté à l'œuvre. VI. Conclusion générale.

I. — *Aperçu général*

L'ouvrage que nous présentons ici est de ceux que l'on doit lire de très près, en raison de l'ensemble dont il est la conclusion, et de l'originalité des vues de son auteur.

Le *Toit Chrétien* est le septième et dernier volume d'une histoire écrite par M. Gonzague de Reynold sur la « Formation de l'Europe ». Dans son premier volume, l'auteur posait ainsi la question : « Comment l'Europe s'est-elle construite et quelle est son architecture ? » Il était courant, bien avant lui, de répondre que l'esprit européen était formé du génie grec, tout pénétré d'intelligence et de sens artistique, enrobé dans l'armature romaine, fondée sur un vigoureux juridisme, le tout couronné de l'idéal chrétien.

Il va de soi que notre auteur n'a rien changé à cela. Mais il a précisé les lignes de force, il a poussé plus à fond l'analyse des composantes de l'esprit européen. Et son édifice se présente sous la forme suivante : il a voulu avant tout décrire « le terrain géographique », dont la situation planétaire et la configuration n'ont pas pu ne pas exercer une action sur les hommes qui ont vécu en cette partie du globe. Il a, en second lieu, parlé du « soubassement préhistorique » de l'Europe, car c'est une idée de plus en plus répandue qu'il est impossible que la préhistoire n'ait pas agi sur l'histoire. Dans l'histoire même, il a distingué un rez-de-chaussée grec, un étage romain, un étage germain et un « toit chrétien ».

Ce fut en 1941, que l'auteur se mit à l'œuvre, au moyen d'immenses lectures et de longues méditations. Son premier volume, paru en 1944, avait pour titre : *De la terre aux hommes* et *De la préhistoire à l'histoire*. En la même année paraissaient le second et le troisième volume, tous deux consacrés à la Grèce, première forme de l'Europe, sous les titres suivants : *Le monde grec et sa Pensée*, — l'*Hellénisme et le Génie européen.* Qu'il y ait eu deux volumes consacrés à la « Proto-Europe », c'est-à-dire à la Grèce, c'est ce qui indique l'importance énorme que l'auteur attachait à la racine de notre civilisation actuelle. En 1945, le tome IV avait pour titre l'*Empire romain.* L'auteur justifiait la sobriété avec laquelle il parlait de Rome, dans les termes suivants : « Le cinquième tome rétablira l'équilibre, car je m'y efforcerai de montrer comment s'est opéré la fusion entre la *Romania* et le *Barbaricum*, le monde romain et le monde germain, et comment de cette fusion est enfin sortie l'Europe. » Nous avons donc eu en 1949, puis en 1952, les deux parties de ce tome V, la première ayant pour titre *Les Celtes* et la seconde, *Les Germains.* Dans l'intervalle toutefois avait paru le tome VI, en 1950, ayant pour sujet *Le Monde russe.* Et nous voici en présence du tome VII et dernier. C'est le *toit* qui recouvre la construction entière. L'auteur qui avait commencé son travail le 11 avril 1941, nous déclare qu'il y a mis le point final le 9 octobre 1956 : quinze ans d'un labeur admirable avec un total de 2.952 pages grand in-8°. Mais ce n'est pas seulement la quantité que nous admirons, c'est aussi la qualité. En nous enfermant dans le seul tome VII, nous allons essayer d'en donner une idée.

II. — *Divisions*

Ce livre se partage en trois parties. La première a pour sujet la crise intérieure du monde antique et la crise intérieure du monde hébreu.

La deuxième expose la conception chrétienne du monde et de l'histoire.

La troisième nous fait assister aux efforts plus ou moins généreux et constants des chrétiens pour appliquer cette conception dans les faits.

C'est de ces trois choses que résulte l'Europe.

III. — *La crise intérieure du monde antique et du monde hébraïque*

Le paganisme antique n'avait pas d'avenir. Il ne pouvait donner aux hommes un abri religieux suffisant. Les philosophes grecs s'en sont aperçu les premiers. Ils ont bien cherché à y suppléer, par de grandes constructions de pensées : Platon, Aristote, les penseurs du Portique. Mais cela demeurait trop loin du peuple, trop au-dessus de la foule humaine et de ses besoins. En passant, l'auteur rappelle que du moins, il restait chez les anciens, le « sens du sacré » et il fait cette remarque pénétrante :

« Cette perte (du sens du sacré) nous met en état d'infériorité vis-à-vis des païens. C'est le cas de répéter la parole prophétique de Barbey d'Aurevilly : « Peu-

ples modernes, vous ne vaudrez bientôt plus assez pour être idolâtres. »

Mgr Saliège exprimait la même idée en parlant de notre temps comme d'un monde « infra-païen ». Mais si le monde antique était frappé de stérilité, en raison du caractère enfantin et peu moral de ses croyances religieuses, le monde hébreu ne l'était pas moins, en ce qu'il présentait des « haies » qui le séparaient du reste de l'humanité. Il connaissait admirablement la « crainte du Seigneur ». Mais l'amour ne brûlait pas assez à travers les rites figés de son culte et de ses lois. Il faisait trop, de Dieu, le Dieu exclusif d'Israël et manquait d'ouverture sur le reste du monde.

Tout ce qu'il y avait de bon cependant au sein de la religion hébraïque devait être soigneusement conservé et cultivé par le christianisme et entrer ainsi dans la civilisation de l'Europe.

IV. — *La conception chrétienne de l'histoire*

En sa seconde partie, l'auteur fait voir comment le christianisme a professé et professe encore une conception invariable du monde et de l'histoire. Il résume ainsi sa pensée :

« Après une lente agonie, le monde antique a succombé par insuffisance congénitale, insuffisance philosophique, insuffisance religieuse.

Sa conception du cosmos, de l'histoire, de l'homme et de la vie l'empêchait de progresser, de se renouveler ; elle le portait au pessimisme. La loi mécanique du Destin et les caprices imprévisibles de la Fortune, la fatalité en un mot pesait sur lui, sur son intelligence, comme un plafond de pierre.

Surélever ce plafond, l'ouvrir pour que la lumière puisse descendre sur la vie humaine, pour que l'homme puisse voir, comprendre, respirer et avancer : telle fut l'œuvre du christianisme, œuvre de libération et de salut... » (p. 103).

Comparez le champ de pensée d'un Platon et d'un Aristote avec celui d'un saint Augustin et d'un saint Thomas : la préoccupation dominante des deux premiers est « le salut de la cité ». Celle des deux seconds est « le salut du monde » (p. 105). Le christianisme n'est pas seulement une religion mystique, c'est-à-dire unissant l'homme à son Dieu, mais une *religion historique*, c'est-à-dire *providentialiste*, en ce sens qu'elle remet à Dieu seul le gouvernement supérieur du monde et qu'elle nous montre « un Dieu qui agit dans le temps, qui pénètre dans l'histoire des hommes, dont les interventions constituent des actes décisifs » (P. Daniélou).

En somme :

« Le premier caractère de la conception chrétienne du monde et de l'histoire est le providentialisme. C'est dire que la conception chrétienne a sa racine dans la doctrine de la providence » (p. 106) [1].

Le christianisme a eu le sens cosmique. Il a vu le monde construit par le Verbe de Dieu, c'est-à-dire par la Sagesse infinie. C'est Dieu qui a fixé à la terre sa place dans l'ordre de la création totale. Cela fut si net que les découvertes astronomiques récentes, qui ont bouleversé nos notions de l'univers créé et établi l'infime petitesse de la terre, dans le tout, n'ont ébranlé en rien nos conceptions théologiques traditionnelles, mais les ont seulement éclairées davantage.

Chemin faisant, l'auteur établit ce parallèle entre le christianisme et l'hindouisme :

« La religion des chrétiens, de la chrétienté, est historique ; elle dégage de la masse la personne humaine ; elle est une religion d'action, elle est une religion universaliste et universelle ; loin de vouloir que l'homme échappe à la souffrance, elle exalte la souffrance comme une force de rédemption, de salut. Or, l'essentiel du bouddhisme est l'abolition de la douleur. La douleur a pour origine la soif de l'existence : éteignons cette soif et nous supprimerons la douleur, en supprimant en nous l'obsession des sens qui empêche la dépersonnalisation, ce but suprême. Nous parviendrons ainsi, par une suite de suppressions, à l'anéantissement définitif absolu, grâce auquel l'âme individuelle disparaît dans l'âme universelle : le nirvâna » (p. 144).

Qu'on ne se méprenne donc pas sur les ressemblances extérieures qui existent entre l'ascétisme hindou et la sainteté catholique. Il y a entre les deux antinomie absolue :

Que l'on prenne garde en ce jour où une sourde asiatisation est en train de déliter les fondations de la cathédrale ! C'est la forme souterraine, la forme gnostique de l'absorption de l'Europe par l'Asie » (p. 144).

Mais le christianisme ne dit pas seulement la vérité sur Dieu et son action dans le monde, il dit aussi la vérité sur l'homme et cela surtout par sa doctrine du péché originel et de ses suites, complétée et sublimée par sa doctrine de la grâce. L'auteur fait fort bien voir comment le christianisme a défini l'homme non sous la forme d'un esprit simplement jeté dans la matière, prisonnier de la matière, mais bien tout à la fois corps et âme, appesanti par son corps, mais doué de liberté dans son âme.

La doctrine chrétienne consiste en ceci que *l'homme sans Dieu* ne peut rien, et qu'*il peut tout avec Dieu.*

« La plus démoniaque de toutes les utopies qui puissent flatter et séduire l'esprit de l'homme, écrit l'auteur, est celle qui lui assure qu'il est capable à lui tout seul, en se passant de Dieu, de rouvrir les portes du paradis terrestre. Et l'hérésie la plus inhumaine que l'homme soit en train de commettre, c'est de croire qu'il est Dieu. Cette abomination ne serait-ce point le péché final de l'histoire, si le péché originel en fut le commencement ? » (p. 177).

L'esprit chrétien s'est magnifiquement traduit, au cours des âges par ces trois acclamations, d'origine franque : *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat !* Et ce triple cri « était durant les croisades le cri de guerre de l'armée chrétienne » (p. 220-21).

La philosophie de cette conception chrétienne du monde a été formulée par S. Augustin dans son livre de la *Cité de Dieu.* C'est dans cette philosophie que le *Barbaricum* a opéré sa fusion avec la *Romania* et l'homme qui a achevé cette fusion

[1] Jusque dans les grandes œuvres comme celle que nous analysons, il peut se glisser des *lapsus :* je signale à la p. 109, que l'année de la naissance de S. Augustin est située en 359, alors qu'il faut lire 354. A la p. 126, et ailleurs, il est parlé de la *brievitas imperialis* de S. Ambroise, sauf erreur il faut lire *brevitas. Brievitas* n'est pas latin.

qui a fait de la *Cité de Dieu* son livre de chevet Charlemagne.

Une des manifestations de cette idée de l'histoire avait été, au début du VI^e siècle, la supputation tentée par Denys-le-Petit, de dater l'ère chrétienne. Cette ère ne fut adoptée par la chancellerie carolingienne, qu'en 876, et la chancellerie pontificale attendit la seconde moitié du XI^e siècle, pour en faire autant, tandis que les Byzantins ne y décideront qu'au XV^e siècle et les Russes en 1700 ! [2]

V. — *La chrétienté à l'œuvre*

La conception chrétienne du monde et de l'histoire consistait à faire régner le Christ dans les cœurs, dans les mœurs, dans les institutions, dans la vie quotidienne privée et publique.

Qu'en a-t-il été ?

L'auteur, en sa troisième partie essaie de répondre à cette grave question. Il distingue diverses formes de l'empire chrétien :

Première forme : l'empire de Constantin et de Théodose (p. 349 et s.). On fait commencer cet empire à l'édit de Milan, en 313. Se conformant à un point de vue formulé par M. Palanque, l'auteur croit que ce fut bien en 313 que se fit la révolution politique de Constantin, mais à Nicomédie et non à Milan. Peu importe du reste. Ce qui est sûr c'est que cette première forme de l'empire chrétien fut passablement éloignée de l'idéal parfait de l'Evangile.

Il faudra bien en dire autant, hélas ! de la *deuxième forme*, qui fut l'empire de Charlemagne. L'auteur en fait le survol historique en des pages très denses (p. 388-405). Mais il se croit en droit de conclure que, malgré des ombres que nul ne songe à nier, c'est bien Charlemagne qui a fondé l'Europe (p. 405).

La troisième forme de l'empire chrétien, après la dure éclipse des IX^e et X^e siècles, fut l'empire d'Otton le Grand, et l'auteur en attribue le principal mérite à deux impératrices : Adélaïde, femme d'Otton le Grand, et Théophano, épouse d'Otton II et régente sous son fils, Otton III.

La quatrième forme de l'empire chrétien fut ce qu'on appela — assez tardivement du reste — le Saint-Empire et l'auteur écrit :

« Ne pas comprendre le Saint-Empire, c'est s'interdire de comprendre l'Europe.

Le Saint-Empire n'est pas une nation : il est un monde.

Ce monde est faible à son sommet : l'empereur, fort à sa base : l'empire » (p. 426).

La cinquième forme de l'empire chrétien : ce fut *le royaume du Roi très chrétien.*

Gonzague de Reynold soutient que « le royaume du Roi Très Chrétien est de filiation impériale ». Les Capétiens descendaient de Robert le Fort dont la famille était apparentée à celle de saint Guilhem, un des héros de la lutte contre les Arabes et des chansons de geste.

[2] L'auteur écrit (p. 258) : « Que Denys ait fixé trop tôt les débuts de l'ère chrétienne, la chose est certaine. » Il semble cependant qu'il aurait fallu dire : « trop tard » au lieu de « trop tôt ». En effet, Denys fixa le début de l'ère en l'an 754 de Rome, alors qu'il fallait le situer en l'an 749 ou même 748.

Par une subtile démonstration, l'auteur prouve que « le roi de France est religieusement supérieur à l'empereur », parce qu'il est sacré par une onction sur la tête, comme les évêques, et non sur l'épaule droite, comme pour l'empereur. Et selon lui, « c'est aussi pour cette raison religieuse que le Roi Très Chrétien s'estime empereur dans son royaume ».

« On commettrait donc une erreur, observe-t-il, si l'on se figurait que le Roi Très Chrétien n'est roi que pour son royaume : il l'est pour toute la chrétienté... Il fait partie de la grande famille des princes chrétiens et, comme les autres, il tient sa légitimité de l'Eglise. Les rois forment une fraternité dont le lien est la concorde et dont le but est la paix. »

Or, au XIII^e siècle, le Roi de France est bien supérieur en pouvoir à l'empereur. Pourquoi ?

« Que s'est-il donc passé ? écrit l'auteur, tandis que la féodalité s'emparait de l'Allemagne, la France s'emparait de la féodalité. »

La formule est heureuse et elle est juste. Et ce qui donne à la France de saint Louis un lustre incomparable, c'est justement la personnalité de ce roi : « un grand roi » et « un grand saint ».

« En quoi Louis IX fut-il saint en tant que roi ? Il le fut parce qu'il n'a voulu régner que par la justice et pour la justice... Son souci de justice s'est manifesté dans tous les domaines. Il a institué le Parlement, qui n'était au début que la commission judiciaire de la cour. Il a institué la Commission financière qui, dès Philippe le Bel, deviendra la Chambre des Comptes. En exigeant que la monnaie fût loyale et saine, il a ramené dans son royaume la prospérité. Il a organisé les corporations, ouvert le célèbre *Livre des Métiers.* Il a supprimé le duel judiciaire pour le remplacer par un jugement sur preuves et témoins. Mais le plus haut exemple de justice royale qu'il ait donné, c'est lorsque, sans fausse miséricorde, il a condamné quand il s'imposait de condamner. Par exemple cette grande dame qui avait fait assassiner son mari par son amant et qu'il ordonna de brûler sur le lieu du crime, « parce que justice au grand jour est bonne ».

Mieux encore, saint Louis voulut faire régner la justice dans les relations internationales, et G. de R. cite, en l'approuvant, le passage suivant de Daniel-Rops, dans *Eglise de la Cathédrale et de la Croisade :*

« La Chrétienté entière admira saint Louis et, dès son vivant, le tint pour un homme de Dieu. C'est qu'aux mêmes principes qui régissaient sa vie, il entendit être fidèle dans le domaine où il est le plus constant de les voir méconnus, celui des relations avec les autres Etats. Il sentait, et il a dit bien souvent, qu'il n'y avait pas deux morales, une valable pour l'homme individuel, une autre pour l'homme en groupe ; et que les axiomes comme : « Aimez-vous les uns les autres » ne devaient pas cesser d'être obligatoires quand on passait sur le plan de la politique internationale. C'est là un des aspects de son action qui ont été les plus mal jugés, méconnus ; le fanatisme nationaliste des temps modernes a faussé en cette matière le jugement au point que les plus honnêtes gens veulent y pratiquer on ne sait quel machiavélisme à la petite semaine et qu'une politique chrétienne est jugée chimérique, périlleuse : on voit les résultats. »

Avec saint Louis, la chrétienté atteint si bien son apogée que l'auteur écrit :

« La date de sa mort, 25 août 1270, marque la fin morale de l'époque de la chrétienté. »

C'est donc là que notre auteur arrête son histoire de l'Europe. Il a encore toutefois deux chapitres intéressants, l'un pour démontrer l'utilité et même la nécessité de l'Etat pontifical, au temps où il fut institué, — l'autre pour dénombrer les néfastes « poussées asiatiques » dont a souffert l'Europe : Perses achéménides, — Carthage, — Antoine et Cléopâtre, en Egypte, — les Huns, — les Perses sassanides, — les Slaves, — l'Islam et les Arabes, en deux poussées distinctes, l'une contre l'Orient, l'autre contre l'Occident, — les Avars et les Hongrois, — les Bulgares, — les Mongols, — les Tartares, — les Turcs. — Au total, il ne dénombre pas moins de 19 poussées distinctes !

VI. — *Conclusion générale*

Jetant un coup d'œil d'ensemble (p. 497 et s.) sur les sept volumes de son œuvre, il discerne constamment des *périodes pleines* et des *périodes creuses*. Périodes pleines : celle des clans et des tribus, — celle des cités, — celle des empires. — Périodes creuses, entre les unes et les autres.

Mais où en sommes-nous maintenant ? Si nous admettons que le règne de saint Louis fut un sommet, il en faut déduire que, depuis ce sommet, l'Europe comprise comme il a été dit est en déclin. Au lieu de la chrétienté, viennent les nations, avec le nationalisme, les guerres, mais surtout la rupture de l'unité religieuse, au XVIe siècle, par l'éruption protestante. Viendra ensuite le « siècle des lumières », la révolution du XVIIIe siècle consommant la rupture avec toutes les conceptions sur lesquelles était édifiée la chrétienté. Une religion nouvelle est apparue : trois caractères la distinguent : elle est laïque, rationaliste et scientifique. Elle est cependant une religion, bien qu'à rebours.

« Elle est une religion parce qu'elle transcende l'histoire et l'expérience humaine pour s'installer dans l'absolu. Elle est une religion, parce qu'elle a sa mysticité. Elle est une religion parce qu'elle exige de ses fidèles un acte de foi. »

Cet acte de foi est le suivant : il faut croire en la bonté de la nature humaine, en l'infaillibilité de la raison, croire au progrès indéfini par la science et la technique. La nouvelle religion est optimiste et millénariste. Mais les faits ont déjà parlé contre elle.

Quelle est la situation actuelle ? Trois faits la caractérisent :

« Le premier, c'est l'avance de la puissance soviétique jusqu'au cœur de notre péninsule. L'absorption de l'Europe par l'Asie aurait-elle déjà commencé ?

Le deuxième est le soulèvement contre l'Europe de tous les peuples et de toutes les races qu'elle avait jusqu'à une date récente colonisés ou dominés. L'effacement de l'Europe aurait-il commencé ?

Le troisième est la cruauté du monde actuel, sa capacité de faire souffrir les hommes et d'exterminer les peuples. Le retour à la barbarie a-t-il commencé ? »

Trois questions angoissées ! En face de ces faits, « l'Europe n'a plus qu'une chance de salut : s'unir ».

« La laisserait-elle échapper, alors elle retournerait à ses origines : elle tomberait au rang d'une colonie de peuples sous-développés, elle ne serait plus qu'une simple acception géographique.

Si elle s'unit, si elle reprend conscience de soi même, de son âme chrétienne, de sa supériorité de civilisation et par conséquent de sa mission civilisatrice c'est le monde entier qu'elle sauvera.

Le point de départ de toute reconstruction générale est donc la reconstruction de l'Europe. »

Au terme de son travail, M. Gonzague de Reynold fait cependant un grand acte de foi. Il professe que l'histoire a un sens, qu'elle est dirigée qu'elle doit aboutir. On peut la définir, pense-t-il

« Un courant spirtuel qui vient de la transcendance et retourne à la transcendance, après avoir traversé la vie humaine et le temps. »

Et il invoque sur ce point le sentiment d'un savant de tout premier ordre :

« Dans une conférence célèbre, où il exposait la conclusion de ses recherches, Max Planck, l'auteur de la théorie des quanta, déclarait que l'ordre physique du monde révèle une intelligence : on la sent en action, à la limite de nos connaissances scientifiques.

L'histoire aboutit à une révélation parallèle : celle d'une providence directrice... »

Arrêtons-nous à cette constatation : elle couronne dignement une grande œuvre !

L. CRISTIANI.

Comptes rendus bibliographiques

Louis HASTIER. — **Louis XIV et Madame de Maintenon.** — 295 p. (11,5 × 18,5), 750 fr. — Paris, A. Fayard, 1958.

L'auteur s'est spécialisé dans l'étude des « énigmes du temps passé », principalement celles du XVIIe au XIXe siècle ; déjà huit volumes ont été publiés par lui fort bien accueillis par le grand public et par les spécialistes.

Ce nouvel ouvrage a pour but de démontrer que le mariage secret de Louis XIV et de Mme de Maintenon eut lieu, non pas entre 1683 et 1686, mais seulement en 1697. Prudemment il donne cette date comme « vraisemblable ». Sa démonstration est fondée sur « des événements incontestables et des actes authentiques ». Il ne prétend pas que chacune de ses « déductions ait la valeur de preuve, au sens exact du terme », mais que leur nombre, leur convergence conduisent à une accumulation de probabilités qui équivaut à une certitude morale. Les historiens en jugeront.

Mais tous les lecteurs suivront avec intérêt les mille détails donnés sur Louis XIV et certains événements de son règne, sur son entourage et sa prudence politique, sur le caractère et les relations de Mme de Maintenon. Outre les très nombreux documents cités et interprétés au cours du récit, une série d'autres sont reproduits en annexes (p. 223-296). Ce livre est aussi intéressant qu'instructif.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 27 maii 1958

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)